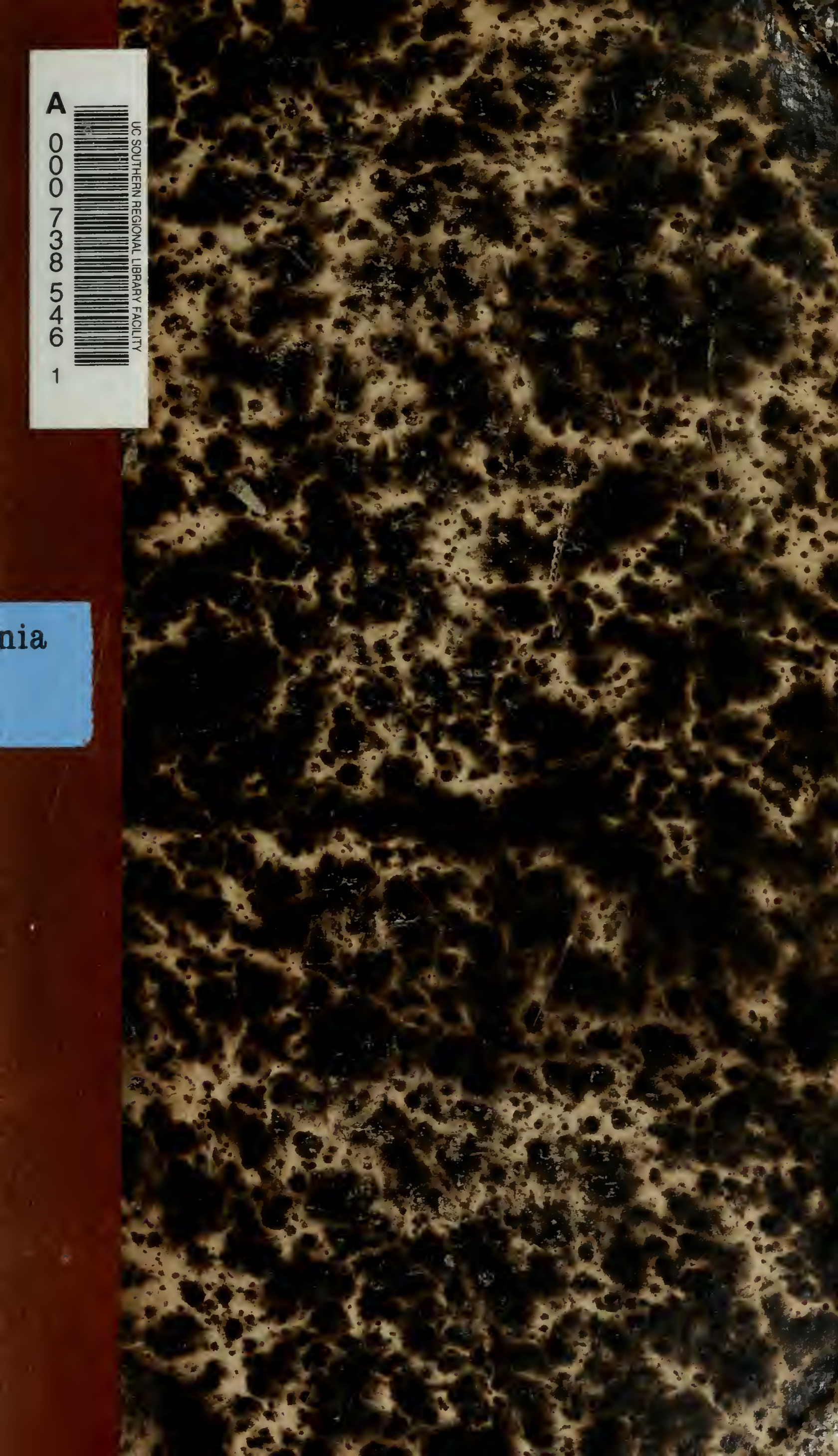

A 000 738 546 1
UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
nia



Geschichte

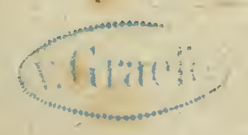
der

Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ordentlichem öffentlichen Professor der Philosophie auf der Universität zu Marburg, der Königl. Akademie der Wissenschaften zu München correspondirendem, der Akademie nützlicher Wissenschaften zu Erfurt, der lateinischen und mineralogischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede.



Achter Band.

Erste Hälfte.

Leipzig, 1810.

bei Johann Ambrosius Barth.



Vorrede.

Der achte Band, der die Geschichte der scholastischen Philosophie vollständig in sich fassen sollte, mußte in zwei Hälften getheilt werden. Denn wegen des reichen Stoffs, welchen dieser lange Zeitraum von sechs Jahrhunderten, der sonstigen Unfruchtbarkeit ungeachtet, darbot, würde dieser Band in ein sehr unproportionirliches Verhältniß zu den übrigen getreten seyn, wenn er die scholastische Philosophie unzertrennt in sich gefaßt hätte.

Ich erwarte nicht, daß das gelehrte Publicum über diese Abänderung, die nicht den Plan selbst, sondern nur die äußere Form betrifft, Unzufriedenheit äußern werde. Es verliert nicht das geringste. Die zweite Abtheilung, wovon schon ein großer Theil gedruckt ist, wird unverzüglich der ersten folgen, und vielleicht nicht einmal die künftige Messe erwarten. Dagegen könnte vielleicht mit mehr Recht darüber Beschwerde geführt werden, daß ich nicht durch größere Sparsamkeit gesorgt habe, daß ein mäßiger Band die vollständige Geschichte der scholastischen Philosophie fassen konnte, welches dem Bedürfniß und dem Interesse der Leser besser zugesagt haben würde. Ueber diesen Vorwurf kann ich mich nun wohl am leichtesten rechtfertigen. Die Einheit des

Planes erforderte durchaus diese Ausführlichkeit. Der Gang der wieder auflebenden Literatur und Wissenschaft, die in einander eingreifenden Schicksale der Theologie und Philosophie, die Charakterisirung der Denker dieser Zeiten nach den Quellen, woraus sie schöpfen, nach dem Umfange des Stoffs, und nach der Art und Beschaffenheit der Bearbeitung desselben, der Einfluß der früheren Denker auf die späteren, der Fortgang in der Speculation, von der materiellen und formellen Seite betrachtet — alles dieses gehört wesentlich zur Geschichte der scholastischen Philosophie. Die Männer, welche in dem Mittelalter als Denker eine Rolle spielten, haben sich weniger durch systematischen, als durch subtilen analytischen Geist ausgezeichnet; daher läßt sich ihre Eigenthümlichkeit nicht so, wie bei andern Denkern, durch Nachweisung ihres Gedankenganges in der Kürze darstellen. Da endlich diese Denker, zum Theil mit Recht, zum Theil mit Unrecht, und größtentheils nicht durch eigne, sondern durch die Schuld ihres Zeitalters, als leere Grübler und subtile Grillenfänger verschrieen sind, so ist es die Pflicht des Geschichtschreibers, die Spuren eines philosophischen Geistes, die richtigen Ansichten, die Entdeckungen, die sie in dem Geiste ihres Zeitalters machten, die Hinweisungen auf reifere Einsichten späterer Jahrhunderte, und mit einem Worte das, was der große Leibnitz die Goldkörner unter den Schlacken nannte, sorgfältig aufzusuchen und zu sammeln, und so auch sie den Antheil an Ruhm und Bewunderung finden zu lassen, den sie wirklich verdient haben. Die Belege, die von dem allen beigefügt werden mußten, und die hier um so nöthiger waren, je seltener und nicht

in Jedermanns Händen die Schriften der Scholastiker sind, und je mehr sie zur Charakteristik des Zeitalters und der Manier im Philosophiren beitragen, wird man nicht gern missen, obgleich durch sie die Bogenzahl vermehrt worden ist.

Vielleicht gibt es Leser und Beurtheiler, die nicht eine zu große Ausführlichkeit, sondern im Gegentheil, wenigstens an manchen Seiten Armuth und Dürftigkeit, und überhaupt einen Mangel an Ebenmaß, welches Ausführlichkeit und Kürze auf zweckmäßige Weise verbindet, zu tadeln finden. Ich bin nicht so stolz, daß ich mir den Glauben einfallen lassen sollte, eine ganz tadellose Arbeit vollbracht zu haben, und bin mir wohl bewußt, daß, ungeachtet meines eifrigen Strebens, diesen Theil der Geschichte der Philosophie aufzuklären, der Erfolg weit hinter dem Wunsche geblieben ist. Ich sehe jetzt schon ein, daß hier und da Manches abgekürzt, Manches weiter ausgeführt seyn sollte; daß es noch viele Lücken gibt, die ein größerer Fleiß hätte ausfüllen können; daß der Gang der philosophirenden Vernunft zuweilen noch schärfer, bestimmter, eingreifender und umfassender hätte gezeichnet werden müssen; daß manche vermeidliche Wiederholungen vorkommen; und lege daher gern das Geständniß nieder, daß ich mir selbst bei den vorhergehenden Theilen wenig Genüge gethan, mit diesem aber am allermeisten unzufrieden zu seyn Ursache finde, wenn auch manche Seiten dieser dunkeln Geschichte ein besseres Licht gewonnen haben, und vorzüglich der Zusammenhang verschiedenartiger, einander durchkreuzender Tendenzen mehr hervorgehoben

worden

worden ist. Es ist dieses eine Folge von der Beschaffenheit des Stoffs, der Quellen, mit welchen diese Geschichte zu thun hat, kurz von den eigenthümlichen Schwierigkeiten, die besonders in meiner Lage sich vergrößerten. Wenn ich Einiges von diesen besonderen Umständen hier anführe, so will ich dadurch das Urtheil der gelehrten Beurtheiler keinesweges bestechen, noch ihren Blick von den wirklichen Mängeln dieses Werkes abziehen, sondern nur es ihnen leichter machen, Strenge mit Nachsicht, Gerechtigkeit mit Humanität zu verbinden.

Eine vollständige Geschichte der Philosophie des Mittelalters auszuarbeiten, dürfte kaum die Lebensdauer und der eiserne Fleiß Eines Menschen hinreichen. Man müßte die große Menge von bedeutenden, merkwürdigen, wichtigen und interessanten Männern, welche die Stralen der sich verbreitenden Aufklärung theilweise in sich aufnahmen, und auf mannigfaltige Weise reflectirten, und in dem Mittelalter irgend eine Rolle gespielt haben, nach ihrer ganzen Individualität kennen, den Zustand der Literatur, die Entwickelung der Vernunft, die mannigfaltigen Stoffe und Erregungsmittel, die Kanäle, aus welchen jene zum Theil aus entfernten Landen in die Abendländer geleitet wurden, die verschiedenen Modificationen, die die fremden Ideen erhielten, und die mannigfaltigen Combinationen, die sie veranlaßten, mit der größten Vollständigkeit und Bestimmtheit aus den Hauptquellen erforscht, und so sich einen großen, beinahe unübersehbaren Stoff gesammlet, nicht allein die philosophischen und theologischen Werke der Scholastiker

selbst

selbst, welche selbst eine kleine Bibliothek bilden, sondern auch die gleichzeitigen gedruckten und noch in Handschriften vorhandenen geschichtlichen Werke und Urkunden durchgelesen haben, ehe man sich an das gigantische Unternehmen wagen könnte, eine vollständige, in keinem Theile überladene, aber auch nicht mangelhafte, durchgängig klare, pragmatische und lehrreiche Geschichte der Scholastischen Philosophie auszuarbeiten. Wer könnte sich aber die Hoffnung machen, daß sein Lebensfaden nicht früher ablaufen werde, als diese vorbereitenden Arbeiten geendigt worden? Wer könnte sich entschließen, sich lebendig unter die Ruinen der Scholastik zu vergraben? Wer trauet sich die eiserne Geduld zu, jene ungeheuern Bände des trocknen Denkens durchzugehen, ohne Ermattung und Abspannung der Aufmerksamkeit? Und wo findet sich wohl endlich der ganze Apparat, der dazu gehöret, an einem Orte zusammen? Vielleicht nicht einmal in der reichsten Bibliothek Europas, in der Pariser.

Da dieses Ideal der Geschichte schwerlich je ganz, wenigstens erst nach einer Reihe von speciellen Bearbeitungen einzelner Theile, menschlichen Kräften erreichbar ist, so blieb mir nach dem Maße meiner Kräfte und Hülfsmittel nichts anderes übrig, als der Versuch einer Geschichte, welche nur die allgemeinen charakterischen Züge des Philosophirens in dem Mittelalter, in Verbindung mit den zur Anschaulichkeit erforderlichen individuellen, darstellte. Diese Idee, welche in einem großen Abstande hinter jenem Ideal zurückbleibt, könnte aber selbst nur dann mit einiger Vollkommenheit ausgeführt

führt werden, wenn die Ausführung das Resultat der vollständigsten anschaulichen Erkenntniß des gesammten Mittelalters wäre. Denn nur unter dieser Voraussetzung könnte sie Deutlichkeit und Klarheit, Vollständigkeit mit abgemessener Kürze, durchgängige Einheit und Harmonie, und ein vollständiges Ebenmaß vereinigen, und ein Werk seyn, welches aus Einem Guße, nicht durch allmäliges Hinzufügen einzelner Theile entstanden ist.

Der Mangel an dem erforderlichen Bücherapparat hat mir besonders die Ausführung meines Plans erschwert. Die Werke der Scholastiker sind nicht in jeder Privatbibliothek anzutreffen, in meiner kleinen Büchersammlung fehlen sie gänzlich. Die hiesige Universitätsbibliothek hat nur wenige davon aufzuweisen. Ist doch selbst die reiche Göttinger Bibliothek in diesem Fache ziemlich arm. Indessen muß ich mich noch glücklich preisen, daß ich von derselben, so wie von der Giesser, mit einigen Hauptwerken unterstützt worden bin, wofür ich dem Herrn Generalstudien-Director Baron v. Leist und Herrn Geheimenrath Schmidt in Giessen sehr verpflichtet bin. Die treffliche Büchersammlung des Herrn Consistorialraths Münscher und Wachler bot mir ebenfalls manche schätzbare Werke zum Gebrauch dar. Bei aller liberalen Unterstützung, die mir zu Theil wurde, für welche ich öffentlich meinen wärmsten Dank abstatte, fehlte mir dennoch eine große Anzahl von Schriften, die ich, unter den gegenwärtigen Posteinrichtungen, von entlegenen Orten nicht ohne zu großen Kostenaufwand hätte erhalten können. Daher sahe ich mich

mich mehr als einmal genöthiget, mich an die Nebenquellen zu halten, und besonders aus Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie die mir fehlenden Materialien zu schöpfen. Dieses Werk hat besonders in diesem Theile großen Werth durch die zweckmäßigen Auszüge der wichtigsten speculativen Ideen aus den vornehmsten Werken der Araber und Scholastiker. Ungeachtet Tiedemann auch zuweilen zu klagen hatte, daß er manche Werke, ihrer Seltenheit wegen, sich nicht verschaffen konnte, so ist dies doch seltener der Fall, und das Glück hat ihn in dem Zusammenbringen des Apparats auf eine vorzügliche Weise begünstiget. Da übrigens dieser Schriftsteller mit musterhaftem Fleiß die Bücher, die ihm zu Gebote standen, benutzt hat, und seine Darstellung, mit wenig Ausnahmen, treu ist, so konnte ich um so eher in den Fällen, wo keine andere Aushülfe in Bereitschaft war, seine Arbeit als Nebenquelle benutzen.

Ich kann bei dieser Gelegenheit die Freude nicht unterdrücken, welche jeden Gelehrten Westphalens bei den glücklichen Aussichten einer vollkommenern Organisation der literärischen und wissenschaftlichen Anstalten des Königreichs Westphalen ergreifen muß. Es ist von der Liberalität der Regierung und der unermüdeten Thätigkeit des Ministers des Innern Herrn Grafen von Wolffradt und des Generalstudien-Directors Herrn Barons von Leist zu erwarten, daß die Göttinger Bibliothek, die schon eine Zierde von Deutschland war, durch die Bereicherungen aus der Wolfenbüttler und Helmstädter zu einem noch weit höheren

Grade

Grade von Vollkommenheit gelangen wird. Wahrscheinlich wird sie dann auch in der Literatur des Mittelalters sich einer größeren Vollständigkeit zu rühmen haben, als bisher der Fall war; denn in den aufgehobenen Klöstern, besonders dem berühmten zu Corvey, findet sich wahrscheinlich noch ein solcher bedeutender Vorrath von der Literatur des Mittelalters, daß nicht allein die Göttinger Bibliothek ihre Lücken damit ausfüllen kann, sondern auch noch mancher Zuwachs für die Bibliotheken zu Halle und Marburg übrig bleibt. Diese Werke haben nur noch Brauchbarkeit für Universitätsbibliotheken, in denen sie unentbehrlich sind, und eine Vereinigung der vereinzelten Schätze an einem Ort kann nur für den wissenschaftlichen Gebrauch ersprießlich werden.

Außer dem, daß ich mehrere Werke ganz entbehren mußte, erschwerte noch der Umstand, daß ich nicht den ganzen Apparat zu gleicher Zeit bei mir zum Gebrauche hatte, sondern ihn nur nach und nach erhalten konnte, die Arbeit außerordentlich. Denn nur unter der Bedingung, daß man Alles erforderliche beisammen hat, ist es möglich, die ganze Topik der Scholastiker mit einem Blick zu übersehen, und die Puncte ausfindig zu machen, in welchen die Scholastiker mit einander übereinstimmen, oder von einander abweichen, und auf diese Art den Gang der Speculation vollständig zu zeichnen, ohne in Wiederholungen zu verfallen.

Ich überlasse es den Gelehrten, die sich für die Geschichte der Philosophie interessiren, deren Urtheil bisher

bisher Belohnung für meine Arbeit und Aufmunterung für die Fortsetzung war, zu beurtheilen, in wie fern diese Beschränkung in den äußeren Hülfsmitteln auf ihre Nachsicht in Ansehung der Fehler, die sie häufig genug finden werden, Ansprüche habe, so wie die Ausgleichung der Unvollkommenheiten mit dem Gewinn, welchen diese unvollkommene Arbeit für die Kenntniß und Beurtheilung der Philosophie des Mittelalters haben könnte. Denn ohne alle Anmaßung, der ich feind bin, darf ich doch wohl bekennen, daß die Mühe, welche mich dieser Theil der Geschichte, sowohl in Rücksicht auf die Sammlung des Stoffs, als in Rücksicht auf die Bearbeitung und Anordnung desselben, gekostet hat, nicht ganz verloren gewesen ist. Es wird mich freuen, wenn das Urtheil der Kenner diese Ueberzeugung mir stehen läßt, und besonders dem Streben, die Scholastik im Allgemeinen zu charakterisiren, bestimmtere Abschnitte für ihre Geschichte in wesentlichen Stufen ihrer Fortbildung festzusetzen, die allgemeinen und individuellen Ansichten und Tendenzen in jeder Periode darzustellen, und die einzelnen Denker genauer zu charakterisiren, nicht allen Werth abspricht.

Es sey mir erlaubt, hier noch einige Worte über die Beurtheilung einiger Theile dieses Werkes in einigen kritischen Blättern zu sagen, welche im Ganzen für mich ehrenvoll ist, aber doch zugleich auch manchen Tadel ausspricht, den ich nicht verdient zu haben glaube, und was noch mehr zu bedeuten hat, leicht eine falsche Ansicht über die Sache verbreiten könnte. Ich will nicht polemisiren, was ich nicht liebe, sondern nur kürzlich diejenigen Puncte auseinandersetzen, in welchen die Recensenten,

censenten, wie es mir dünkt, geirrt haben. Da es, wie ich mit Recht vermuthe, Männer sind, welche durch ihre Talente, ihre Verdienste und ihr Interesse für Wahrheit Achtung verdienen, so wird die einfache, ruhige, von aller Leidenschaftlichkeit entfernte Darstellung abweichender Gesichtspuncte und Grundsätze hinreichend seyn, die Trennung, die zwischen uns obwaltet, aufzuheben, und auch dem übrigen denkenden Publicum Veranlassung geben, durch reifes Urtheil die Sachen abzuwägen, wenn es nicht schon aus Vorurtheil Partei genommen hat.

In den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur für Theologie, Philosophie und Pädagogik, 3 Jahrg. 2 Heft. S. 57 — 76 ist der Anfang einer Beurtheilung der sämmtlichen sieben Bände gemacht worden, deren Fortsetzung ich bisher vergeblich erwartet habe. Sie spricht ihre Zufriedenheit mit einig n Theilen aus, tadelt andere aber desto mehr. Daß ich die Jonier nicht verstanden, die tiefe in den Zahlen verborgene Weisheit des Pythagoras nicht gefaßt, eine völlige Unwissenheit in dem Allerwesentlichsten, was den weisen Sokrates angeht, verrathen habe; daß mir der künstlerische Sinn von Platos exoterischer Philosophie, noch mehr aber der rein speculative der esoterischen verschlossen geblieben — dies ist ein Unglück, welches mir mit so vielen Andern begegnet ist, über welches ich mich um so eher trösten kann, weil Andere doch auch etwas Besseres noch in meinem Buche gefunden haben. Aber weit wichtiger ist mir, was der Recensent im Allgemeinen über den Gesichtspunct des ganzen Werkes sagt, weil

weil es zu sehr in das Wesen der Geschichte der Philosophie eingreift. Um so mehr muß ich bedauern, daß er mit so wenig Klarheit seine Zurechtweisung dargelegt hat, daß ich ausrufen muß: Davus sum, non Oedipus. Er tadelt, daß die Erklärung der Geschichte der Philosophie nicht erschöpfend sey, da die Hauptsache, worauf es ankomme, der lebendige nothwendige Gang der Entwickelung jener Bestrebungen, vergessen sey; das Werden der Wissenschaft ist es, was hier betrachtet werden solle. Allein dieses ist es eben, was ich in der Erörterung des Begriffs vorzüglich herausgehoben, und in der Geschichte selbst zum Gegenstande der Untersuchung gemacht hatte. Man weiß daher nicht, worauf eigentlich der Tadel gehen soll, wenn er nicht etwa in dem Zusatze enthalten ist: dessen (nämlich des Werdens der Wissenschaft) jedes Element von Anbeginn her unzerstörbar ist. Nur die sich ausführende Meinung des Einzelnen von sich selbst, daß es als solches so viel als alles gelte, treibt sich auf ein Extrem, und verzehrt sich selbst, das Wesentliche aber des Einzelnen im Zusammenhang des Ganzen kann nie vergehen. Es scheint, denn es ist schwer, diese Worte in ein deutliches Urtheil zu bringen, das Princip des absoluten Identitätssystems dränge sich hervor, nach welchem das absolute Seyn im besonderen Seyn sich ins Unendliche offenbaret. Denn gleich darauf wird die kritische Manier, nach welcher die Geschichte behandelt ist, getadelt, und in der Folge mehrmals von der Begeisterung der Philosophie gesprochen, welche durch=

durchaus nicht aufgefaßt worden. Hierin offenbaret sich eine totale Verschiedenheit in der Ansicht von der Philosophie, die ich nicht theilen kann; noch weniger kann ich der Aufforderung, die versteckt in dem Tadel liegt, die neueste Philosophie zur Basis der Geschichte zu machen, Folge leisten, da der Geschichtschreiber der Philosophie kein System in die Geschichte hineinbringen darf. Doch lassen wir diesen Recensenten, der sich nicht verständlicher hat machen wollen.

Besser steht es darin mit dem Recensenten des 6 und 7 Bandes in der Allgemeinen Literaturzeitung, 1809. Nr. 48 und 49. 1810. Nr. 14 und 15. Die erste Recension hat die Plotinische, die zweite die Philosophie der Kirchenväter zum Gegenstande. Was die erste betrifft, so erklärt der Recensent die Darstellung des Plotinischen Systems für treu, deutlich und vollkommen genügend, um dasselbe nach seinem Grund und Wesen kennen zu lernen, findet aber an der Kritik desselben viel auszusetzen. Ich könnte mit jener Erklärung zufrieden seyn, ohne weiter auf den zweiten Punct zu achten (denn die Acten liegen da, das Publicum kann selbst beurtheilen, ob die Folgerungen sowohl, als die Grundsätze, wahr oder falsch sind), wenn nicht der Tadel über die Kritik zuletzt noch eine grobe Versündigung an dem historischen Stoffe mir über den Hals brächte. Darum muß ich etwas bei diesen Vorwürfen verweilen. Zuerst findet der Recensent es nicht gut, daß vor der Darstellung der Plotinischen Philosophie eine Vergleichung derselben mit der Platonischen vorausgeschickt, und überhaupt in die

Dar-

Darstellung die Kritik eingewebt worden, da sie derselben hätte folgen sollen, weil es dem Leser angenehmer, der Sache angemessener ist, eine Lehre erst zu prüfen, wenn man sie kennt, und weil es dem Geschichtschreiber nicht zukömmt, durch eine nachtheilige Schilderung den Leser zum voraus gegen einen noch nicht dargestellten Gegenstand einzunehmen. Dagegen habe ich zwei Erinnerungen zu machen. Erstlich, die Vergleichung ist noch keine Kritik; sie wäre es nur dann, wenn von mir das eine oder das andere System für das einzig wahre anerkannt worden wäre. Eine Vergleichung mit der Platonischen Philosophie schien aber darum nothwendig zu seyn, nicht um über das Plotinische System das Urtheil zu sprechen, sondern den Leser auf den rechten Gesichtspunct zu stellen, und die richtige Ansicht vorzubereiten. Die Plotinische Philosophie hat viele Ideen und Berührungspuncte mit der Platonischen gemein, sie ist aus derselben zum Theil geflossen, in den Zeiten ihrer Entstehung und hernach sehr oft für eine weitere, erst ein klares Licht anzündende Ausführung derselben gehalten worden. Diesen Irrthum zu verhüten, sollte diese Vergleichung dienen. Die Darstellung der Plotinischen Hauptlehren läuft ohne Unterbrechung fort. Nur da, wo Plotin das Fundament seiner Lehre legt, begleite ich ihn mit einer Prüfung seiner Gründe. Dieses streitet nicht mit dem Wesen einer Geschichte der Philosophie. Jede Philosophie, die sich als wahre Wissenschaft ankündiget, muß sich als solche beglaubigen, sie muß von etwas an sich Gewissem ausgehen, und dieses Gewisse zwar nicht beweisen, denn dieses ist unmöglich, aber doch deduciren. Auch Plotin fühlte dieses Bedürfniß, und suchte sein

System

System zu begründen durch die Ueberzeugung, daß dieses das einzige mögliche einer gewissen Vernunfteinsicht ist. Dieser Grund und die Deduction desselben konnte und mußte, unabhängig von dem darauf gestützten Gebäude, geprüft werden, denn dieses steht und fällt mit der Wahrheit oder Grundlosigkeit des Grundes, nicht aber kann dieses durch den darauf folgenden Bau seine Gewißheit erhalten. Ich kann mich also nicht davon überzeugen, daß dieses Verfahren selbst verwerflich sey. Zweitens. Der Recensent spricht aber von einer nachtheiligen Schilderung, wodurch der Leser gegen dieses System, das er noch nicht kenne, eingenommen werde. Den Worten nach scheint dieses mehr auf die Vergleichung, als auf die Kritik zu gehen; die letzte wird aber nicht ausgeschlossen. Das Nachtheilige kann nur in dem Unwahren und Grundlosen bestehen, es mag nun auf einer absichtlichen Verdrehung des Wahren, oder auf einer subjectiven Unfähigkeit, das Wahre zu fassen, beruhen. Wir wollen sehen, wie der Recensent diese Beschuldigung rechtfertiget. Von den vier Hauptunterschieden, wodurch ich die Plotinische und Platonische Lehre getrennt hatte, werden nur drei angeführt; der vierte ist mit Stillschweigen übergangen. Der erste Grundunterschied — daß dem Plato Dialektik und Metaphysik eins- und erster Grundsatz des Philosophirens gewesen sey, man könne das Uebersinnliche als wahres Seyn, so wie auch den letzten Realgrund alles Seyns nur durch Denken, durch logischen Gebrauch der Ideen finden, Plotinus aber dagegen zu diesem Behuf ein höheres Erkenntnißvermögen, welches über den wissenschaftlichen Gebrauch der ge-

meinen

meinen Vernunft erhaben sey, angenommen habe, — wird geläugnet, weil dem Plato Dialektik mehr, als Logik (Metaphysik nämlich), und dem Plotin auch etwas Höheres, nämlich die Wissenschaft der Dinge, dem Plato ferner das Denken, welches sich auf die Ideen bezieht, das νοειν, keinesweges dasselbe war, was wir unter dem logischen Verfahren verstehen, und in den Ideen, wie Plotinus, reale und objective, der Vernunft unmittelbar gegebene Principien der Erkenntniß hatte. — Darin scheint uns der Recensent das Wahre nicht genau gesondert zu haben. Daß νοειν, denken, allerdings nichts andres ist, als ein logisches Verfahren mit Begriffen, aber angewandt auf das wahre Seyn, auf die Dinge an sich, dieses hat Plato so oft und so deutlich gesagt, daß wir uns wundern müssen, wie das Gegentheil so geradezu, ohne Beweis, als verstehe es sich von selbst, behauptet werden solle. Man lese nur Phaedrus S. 361 seq. de Republ. VII. S. 163. 167. Phaedo S. 220. 230. Was den Plotin betrifft, so ist nicht zu läugnen, daß er zuweilen, z. B. Enn. 1. l. 3. c. 4. 5. die Dialektik nicht für das Organ, sondern für die Philosophie selbst hält, und darin mit dem Plato auf demselben Standpunkte sich befindet. Und dieses ist kein Wunder, da er in dieser Abhandlung durchaus Platonische Ideen darstellt, diese Abhandlung auch früher geschrieben hat, ehe er eigentlich mit seiner θεωρια auf das Reine gekommen war. Aber in den späteren Abhandlungen ist es unverkennbar, daß er über die Vernunft, welche dem Plato das Vermögen des Denkens, τȣ νοεισθαι, τȣ διαλεγεσθαι, mit einem Wort, das höhere Erkenntnißvermögen selbst

ist, ein anderes höheres Erkenntnißvermögen, ein inneres Licht, oder die intellectuelle Anschauung des transcendenten denkbaren Lichts, setze. Enn. V. l. III. c. 8. Enn. V. l. V. c. 7. 8. So wie es ein doppeltes Sehen des Auges gibt, wovon das eine auf den sichtbaren Gegenstand gehet, das andere nicht mehr auf eine sichtbare Gestalt, sondern auf dasjenige, wodurch das Sichtbare gesehen wird, so ist es auch bei dem Schauen der Vernunft: ȣ̔τω τοινυν και ἡ τȣ νȣ οψις, ὁρᾳ μεν και αυτη δι' αλλȣ φωτος τα πεφωτισμενα εκεινῃ τῃ πρωτῃ φυσει, και εν εκεινοις οντως ὁρᾳ, νευȣσα μεν τοι προς την καταλαμπομενων φυσιν, ἡττον αυτο ὁρᾳ· ει δ' αφησει τα ὁρωμενα, και δι' ȣ̔ ειδεν, εις αυτο βλεπει, φως αν και φωτος αρχην αν βλεποι. Und c. 8. νυν δε, ὁτι εςι νȣς, ȣ̔τω βλεπει, ὁτε βλεπει, τῳ ἑαυτȣ μη νῳ. Ein tieferes Studium des Plotin wird dem Recensenten dieses innere Licht der Vernunft noch klarer darstellen, und ihn davon überzeugen, daß beide, Plato und Plotin, wohl zuweilen in den Worten, aber nicht in der Sache, über das höchste Erkenntnißprincip übereinstimmen. Und so ist es auch der Fall mit den andern Unterschieden, die sich leicht mit Worten läugnen, aber nicht wegdisputiren lassen. Diesen authentischen Zeugnissen dadurch ausweichen wollen, daß man sagt, Plotin verstehe unter Denken nicht unser gewöhnliches discursive Denken, sondern ein Denken, welches ein unmittelbares Erkennen, ein übersinnliches ὁρᾳν und ιδειν ist, ist eine kleine Sophisterey, welche die Sache zugibt, nur das Wort ändert. Wir kommen auf den zweiten Punct, die Kritik, und lassen hier den Recensenten selbst sprechen. „Uebrigens

„wird

„wird in der Kritik, welche mit der Darstellung ver-
„mischt ist, behauptet, daß der Beweis des Plotins
„für die Behauptung, daß die Vernunft nichts außer
„sich zu erkennen vermöge, eine Täuschung sey; an jener
„Voraussetzung aber, daß die Vernunft nicht täusche, wird
„getadelt, daß sie nicht bewiesen worden. Es ist näm-
„lich dem Kriticismus, welchem Hr. T. bekanntlich an-
„hängt, so wie jeder raisonnirenden Philosophie, nichts
„so sehr zuwider, als eine Lehre, welche ge-
„radezu von dem Wissen oder der unmittel-
„baren und absoluten Erkenntniß ausgeht,
„Grundsätze weder als Principien, noch
„als Führer sehr achtet, sondern die Be-
„glaubigung des Wahren eben darin
„findet, daß es wahr ist.“ — Es gibt aller-
dings ein unmittelbares Wissen, welches aber nur die
höchsten Principien des Denkens, Erkennens und des
sittlichen Handelns angehet. Hier war aber nicht von
diesem noch von einem Wissen um das Wissen selbst,
sondern von einem Wissen um Objecte, und zwar solche
Objecte, deren Realität nicht durch die Empfindung
bewähret werden kann, sondern alle Erfahrung über-
steigen, die Rede. Plotin wollte zeigen, daß die
Vernunft die Objecte ihres höheren Erkennens, Gott,
Intelligenz, Seele, nach ihrem realen Wesen und
ihren Verhältnissen unter einander in sich selbst habe,
oder daß ihre Ideen auch zugleich die realen Objecte
derselben seyen, und daß also Vorstellen und reales
Seyn identisch sey. Sollte hier kein Beweis gefordert,
oder der Beweis nicht geprüft werden? Ist nicht we-
nigstens eine Deduction, daß dieses unmittelbar gewiß

 ist,

ist, erforderlich? Das Bedürfniß davon leuchtete selbst dem Plotin ein. Ist es zum philosophischen Wissen genug, daß ein Philosoph sagt: die Vernunft ist das absolute Erkenntnißvermögen, oder die Vernunft schauet durch ein höheres Licht noch vor allem Denken das Absolute? Wird durch eine Zauberkraft der Worte entweder die Sache oder die Ueberzeugung etwa ohne weiteres hervorgebracht? Wo wäre alsdann die Gränze, wo das Gebiet der Philosophie von der Region der Träume, Dichtungen, Einfälle und vorgeblichen Eingebungen geschieden wäre? Was dann aus der Philosophie werden würde, darüber gibt die Geschichte der Philosophie nur zu viele Belehrung. Zudem ist die Tendenz der Kritik hier ganz und gar verfehlt. Plotin wollte zeigen oder deduciren, daß und warum die Ueberzeugung von der Identität des Erkennens und des Erkannten unmittelbar gewiß sey. Diese Deduction war der Gegenstand der Prüfung. Anstatt mit vornehmen Tone abzusprechen, hätte der Recensent lieber aus Gründen zeigen sollen, daß diese Prüfung unstatthaft sey. — Der letzte Tadel betrifft den Vorwurf, daß Plotins Philosophie eine Dogmatik für den rohen Religionsglauben sey, und den Wahnglauben an die Astrologie, Mantik und Magie auf philosophische Grundsätze scheinbar zurückführe. Dieser Vorwurf ist, sagt er, durch keinen Beleg unterstützt, und zu unbestimmt, als daß er nicht eine genauere Darstellung der Denkart des Plotin in Ansehung der genannten Gegenstände vermissen lassen sollte. Das Letzte, ich gestehe es, ist nicht ganz geschehen; aber kurze Andeutungen über Mantik und Magie finden sich S. 154, die dem Recensenten, wie es scheint, ent-

gangen

gangen sind. Er macht nun den löblichen Versuch, Plotin von diesem Vorwurfe einer abergläubischen Denkart zu reinigen, welches ihm in Ansehung der Mantik, nicht aber in Ansehung der Astrologie und Magie, gelungen ist. Es ist wahr, daß Plotin den gewöhnlichen Aberglauben der Astrologie bestreitet, und ihre Aussprüche als ungereimt, ungewiß, mit der Erfahrung und den sittlichen Ueberzeugungen streitend, der gerechten Verachtung preis gibt. Es war eine Uebereilung, ich gestehe es, daß ich S. 53 zu allgemein und unbestimmt mich ausgedrückt, und durch eine speciellere Darstellung jenes Urtheil nicht näher bestimmt hatte. Wenn man indessen darauf reflectirt, daß Plotin zugibt, daß die Stellungen und Bewegungen der Sterne Zeichen von menschlichen Schicksalen und Entschließungen seyn können, daß sie Wirksamkeit auf das Irdische vermöge der allgemeinen Sympathie haben, daß diese Wirksamkeit und Bedeutsamkeit sowohl in den Sternen, als in ihren Constellationen (σχηματισμοις) liege, daß er ferner in seiner Widerlegung vorzüglich den Punct urgirt, daß die Sterne beseelte, lebende, mit Willkür handelnde Wesen sind, auf welche unser Wohl und Wehe keinen Einfluß hat, und die daher keinen vernünftigen Grund haben, uns Böses zuzufügen; so siehet man wohl ein, daß die Bestreitung der Astrologie aus der vernünftigen Denkart des Plotin hervorging, während sie selbst in dem Systeme wurzeln konnte, daher er auch wirklich späterhin, Enn. IV. l. IV. c. 34. zu ihr zurückkehrte. — Die Mantik führt Plotin, nach des Recensenten Bemerkung, auf die Beobachtung der Analogie im Universum zurück, und sie ist ihm nichts anders, als ein

Lesen

Lesen der Naturschrift, welche die Ordnung offenbaret. Enn. III. l. III. c. 6. Dieses wäre also eine natürliche Mantik, welche mit vernünftigen Grundsätzen bestehen kann. Ueber die Magie wird bemerkt, daß Plotin, Enn. II. l. IX. c. 14., den Aberglauben, als könnten Beschwörungsformeln auf Seelen und höhere Geister wirken, Dämonen Krankheiten verursachen, und Dämonen ausgetrieben werden, verwerfe. Dieses thut er allerdings in der Abhandlung gegen die Gnostiker, aber dieselben abergläubischen Vorstellungen von vielen wunderbaren Kräften, wodurch wegen des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge einige angezogen, andere abgestoßen werden, die Leidenschaft der Liebe in einigen durch Liebestränke, in andern Krankheiten hervorgebracht werden, kehren in einer wahrscheinlich spätern Abhandlung, Enn. IV. l. IV. c. 40 — 42., zurück. Hier ist die Rede von der Zauberkraft gewisser Formeln und Lieder, Gestalten und Bewegungen; hier ist der Bezauberung durch Schlangen gedacht, hier werden die Gebete und Wünsche erwähnt, welche an die Sterne gerichtet, und von diesen erhört werden. Mit einem Worte, eine künstliche Magie, außer jener Magie der Natur, die in einer allgemeinen Sympathie und Antipathie des Gleichartigen und Ungleichartigen besteht, eine künstliche Magie, welche freilich durch jene Naturmagie wirkt, diese gibt Plotin nicht blos als möglich, sondern als wirklich zu, schränkt sie aber auf die Natur ein, und spricht die vernünftige und freie Natur des Menschen frei von ihrem Einflusse, was seinem Verstande und Herzen Ehre macht. Es ist also zu viel behauptet, wenn man den Plotin als Bestreiter des magischen

gischen Aberglaubens aufstellen will. Ueberhaupt ist hier der Charakter und die Denkart des Mannes von seiner Lehre wohl und noch genauer zu unterscheiden. Es kann in der letzten eine Begünstigung des Aberglaubens liegen, gegen welchen seine Vernunft und sein moralischer Sinn ankämpfte, wenn gleich nicht immer siegreich. Ueberhaupt scheint in ihm die vernünftige Denkart und die schwärmerische Phantasie in Streit gelegen zu haben, wie wir dieses auch bei seinem Schüler, dem Porphyr, finden. Doch dieses ist ein Gegenstand, der noch eine sorgfältigere Untersuchung erfordert, zu welcher das Studium seiner Schriften manche Data liefern wird. So viel ist ausgemacht, daß der verdorbene Zeitgeist, die Passivität der Vernunft, in dem Plotin weniger klar hervortritt, als in seinen Nachfolgern; daraus folgt aber noch nicht, daß seine Philosophie von der Beförderung jener Verkehrtheit ganz frei zu sprechen ist, weil er schon von dem Zeitgeiste angesteckt war, und wiewohl er diesen Einfluß mit einer energischeren Seele in sich aufnahm, doch durch die Maximen seines Philosophirens, welches ein Schauen des Uebersinnlichen war, in andern, die weniger, als er, philosophischen Geist besaßen, desto stärker anregte. Man wird, wenn man bei diesem Philosophen unterscheidet, wie er auf sein Zeitalter wirken wollte, und wie er unabsichtlich durch sein Philosophiren wirkte, die Schilderung seines Einflusses mit Wahrheit und Gerechtigkeit vereinigen können. — Am Schlusse dieser Recension ist mir ein Urtheil des Recensenten sehr aufgefallen, was sich auf zwei Hauptgebrechen der griechischen Philosophie, welche ich, in der zum Beschlusse gegebenen Uebersicht derselben bemerkt

merkt hatte, bezieht. Der menschliche Geist versuchte in den Griechen alle Wege und Methoden im Philosophiren, nur nicht die — kritische. „Daß die griechi„sche Philosophie diese Weise unversucht ließ, dieser „Vorwurf, der bei dem Werke T. die reine Freude an so „mancher einzelnen herrlichen Erscheinung des griechischen „Geistes verkümmert, wird hier nun noch einmal allen „insgesammt nachgeworfen als ihr Hauptgebrechen." — Der Geschichtschreiber einer Wissenschaft muß zeigen, was geschehen und geleistet worden ist, und er kann dem Urtheil darüber durch die Bemerkung dessen, was nicht geschehen ist, eine größere Bestimmtheit geben, und zugleich die wahre Würdigung des wissenschaftlichen Gewinnes einleiten. Daher die Bemerkung, daß die kritische Methode nicht versucht worden. Es ist unbegreiflich, wie diese Bemerkung der Achtung und Bewunderung der griechischen Weisen den geringsten Abbruch thun, oder irgend einem Betrachter jener Philosophie Kummer machen könne. Hat sich der Recensent etwa die Sache so vorgestellt, als wäre meine Meinung, sie hätten alle kritische Philosophen seyn sollen und seyn können, so hat er sich sehr geirrt. Daß sie es nicht waren, dieses liegt am Tage, und dieses historische Factum, nichts mehr noch weniger, sollte gesagt seyn, um ihren Standpunct genauer zu bezeichnen. Zuletzt will der Recensent mir noch aufbürden, als setze ich das Wesen der Philosophie einzig in der systematischen Einheit. Eine genauere Ansicht des 13 §. der Einleitung des 1 B. wird ihn eines andern überzeugen.

In der Recension des siebenten Bandes ist eine eigenthümliche Ansicht von der Philosophie der Kirchenväter

väter entwickelt, welche demjenigen Begriff, dem ich gefolgt war, entgegengesetzt, und daraus gefolgert wird, daß ich, was ich versprochen habe, eine Geschichte der christlichen Philosophie, nicht gegeben habe, sondern vielmehr nur eine Geschichte von dem Gebrauche, welchen die Kirchenväter von der griechischen Philosophie gemacht haben. Die Philosophie der Kirchenväter, oder, wie ich sie auch bezeichnet habe, die Philosophie im Dienste der Theologie oder der Kirche, war es eigentlich, was ich in dem siebenten Bande darzustellen suchte, aber nicht eine Geschichte der christlichen Philosophie, welche etwas ganz anderes ist. Die christliche Philosophie ist Philosophie über das Christenthum, über die Entstehung, den Stifter, den wesentlichen Charakter und Endzweck der christlichen Religion, über ihre Glaubens- und Sittenlehre entweder überhaupt, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Gestalten, welche das Christenthum nach und nach angenommen hat, oder ins besondere mit Rücksicht auf dieselbe. Die Philosophie der Kirchenväter ist überhaupt der Gebrauch, den die Kirchenväter von Vernunftprincipien oder philosophischen Systemen gemacht haben, um der christlichen Lehre und ihrem Vortrage Eingang, Einfluß und Ausbreitung zu verschaffen, worin überhaupt das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, der Philosophie zur Theologie, ausgesprochen wurde. Die christliche Religion als Veranstaltung der Gottheit für die sittliche Erziehung der Menschheit, sowohl in objectiver als subjectiver Beziehung, ist keine Philosophie, ob sie gleich auch Lehren enthalten muß, die philosophisch er-

kannt

kannt werden können. Darum ist die Philosophie der christlichen Religion auch an sich kein Gegenstand der Geschichte der Philosophie, sonst müßte sich diese auch überhaupt mit allen den Gegenständen befassen, über welche philosophirt werden kann. Aber die Kirchenlehrer nahmen von einer gewissen Zeit an Notiz von der griechischen Philosophie, benutzten sie polemisch und dogmatisch bei ihrem Vortrage der christlichen Lehre, wurden dadurch die Depositärs jener, und die Mittelspersonen, durch welche in den finstern Zeiten der Unwissenheit die Vernunftthätigkeit wieder geweckt wurde; sie veranlaßten dadurch eine Philosophie von ganz eigenem Gepräge, die eine lange Zeit hindurch herrschte — alles unbezweifelte Facta. — Darum greift jene Philosophie der Kirchenväter unmittelbar in den Gang der Philosophie ein, und macht einen wesentlichen Theil ihrer Geschichte aus. Die Forderung, anstatt dieser die Geschichte der christlichen Philosophie aufzunehmen, ist unstatthaft, und der Beweis, daß, was ich gegeben, nicht diese Geschichte sey, welcher den größten Theil der Recension ausmacht, überflüssig auf der einen Seite, und auf der andern nachtheilig, weil er den Zweck einer Recension — Anzeige dessen, was ein Schriftsteller aus seinem Gesichtspunct geleistet — verfehlen ließ. Hätte ich diese Ansicht des Recensenten befolgt, so würde ich dadurch unvermeidlich in das Gebiet der Kirchengeschichte (denn diese handelt auch von den nach und nach entstandenen Bestimmungen der Lehre) und der Dogmengeschichte mich verirrt haben, welche einen andern Gegenstand haben, als die Geschichte der Philosophie, deren Gränzen daher auch genau abgesteckt werden müssen. Folgende

gende Stelle der Recension beweist, wie wenig der Verfasser derselben bestimmte Begriffe davon hatte, und wie sehr er es vernachlässiget hat, was doch Pflicht des Recensenten ist, sich in den Gesichtspunct des Schriftstellers zu versetzen. „Durch jene Abstraction (von dem Systeme „der christlichen Theologie und dessen Veränderungen) „wird aber gerade von dem abstrahirt, dessen innere „Geschichte erwartet wird, wenn die Geschichte der „Philosophie der christlichen Kirchenlehrer (d. i., wie es „oben eigentlicher bezeichnet wurde, der christlichen „Philosophie, oder derjenigen, die das Verhältniß des „Menschen zu Gott, und das, was Jesus war und „that als Mittler, zum Gegenstande hat) versprochen „wurde." [Wo ist aber diese von mir versprochen worden?] „Dann freilich bleibt nichts übrig, als das „Verhältniß dieser Philosophie zu irgend einer andern, „der griechischen etwa oder der Kantischen. Es war „aber vorerst nicht um das Verhältniß, sondern wenigstens zugleich und hauptsächlich um die Darstellung „dieser Philosophie selbst zu thun, woraus sich denn das „Verhältniß zu andern von selbst ergibt. Aber der Vf. „wollte vermeiden, in den Kreis der Kirchengeschichte „oder der theologischen Dogmengeschichte zu treten, und „„die Gränzen zweier, in Hinsicht auf den Gegenstand getrennter Theile der Geschichte" zu vermischen! — Mit welchem Rechte kann wohl diese „Trennung der Geschichte der theologischen Dogmen „von der Geschichte der christlichen Philosophie, diese „bestimmte Abgränzung durch den Gegenstand, behauptet werden? Kein Gegenstand ist von der „Philosophie, demnach auch nicht von der Geschichte

„der=

„derselben ausgeschlossen, am wenigsten die Religions-
„dogmen, welche mehr als alles andere die philosophische
„Betrachtung auffordern und erwecken. Uebrigens
„bleibt doch die Dogmengeschichte — von der Kirchen-
„geschichte kann hier nicht die Rede seyn — einer be-
„stimmten Religion verschieden von der Geschichte der
„Philosophie derselben, hauptsächlich durch den wei-
„teren Umfang, weil sie sich nicht beschränket auf die
„Darstellung der philosophischen Betrachtung und Aus-
„bildung ihrer Lehren." Die letzte Divergenz über die
nachtheiligen Folgen des Supernaturalismus ist, wie
ich vermuthe, nur ein Wortstreit. Denn indem er die
Geschichte als Zeugin dagegen aufruft, spricht er von
den heilsamen Wirkungen des Christenthums. Von
diesem letzten aber war nicht die Rede hier, sondern von
der supernaturalistischen Denkart eines großen Theiles
seiner Lehrer, und einen langen Zeitraum hindurch, daß
Vernunft und Christenthum Antipoden sind, die erste
unter den Glauben gefangen genommen werden müsse.

Ich ergreife diese Gelegenheit, einige Worte über
einen Gegenstand der Platonischen Philosophie zu sagen,
der in den neuesten Zeiten streitig und zweifelhaft worden
ist. Es ist nämlich die Rede von Platos böser Weltseele
und der ewigen Materie. Bis auf die neuesten Zeiten
herab haben Platos Erklärer beide, freilich unter ganz
verschiedenen Bestimmungen, in Platos Schriften ge-
funden, und als Philosopheme betrachtet, welche mit
dem ganzen System des Plato auf das innigste verwebt
sind. Vor einiger Zeit hat zuerst Schelling (Philo-
sophie und Religion. S. 31.) das Philosophem
von

von der Materie, als mit dem idealen Geist der Philosophie des Plato unvereinbar, verworfen; daher werde es auch nur allein in dem Timäus, wo der dem Idealismus fremde Realismus noch herrschend sey, gefunden. Ihm ist darauf Böckh in seiner interessanten Abhandlung über die Bildung der Weltseele im Timäus (Studien, dritter Band, S. 25 ff.), doch aus ganz andern Gründen, gefolgt. Die Annahme einer bösen Weltseele neben der guten erscheint ihm ebenfalls so ungereimt, so widerstreitend mit dem Innersten und Aeußersten seiner Lehre, weil dadurch alle seine ethischen Philosopheme, die ganze Weltbildung seines Vernunftgottes, zertrümmert werde, daß er sie nur für eine Fratze halten kann, womit die Ausleger seine Lehre verunstaltet haben. Doch dieses ist diesem Forscher nicht genug. Denn wenn sich diese alberne Lehre doch wirklich in Platos Schriften fände, so würde man bescheiden bekennen müssen, sie könne nicht so ungereimt gewesen seyn, als sie uns erscheine, da sie doch Plato denkbar und vereinbar mit seinen geistvollen Philosophemen gefunden habe, und die Besorgniß entstehen, wir möchten Windmühlen für Riesen angesehen haben. Die Ausflucht, daß Timäus, der am deutlichsten von derselben spreche, nicht zur esoterischen Philosophie gehöre, oder vielleicht gar ein unechtes Machwerk sey, welches den Idealismus mit den groben realistischen Vorstellungen, die jener für immer ausgeschieden hatte, wieder vermählen sollte, schien ihm mit Recht zu schneidend. Als gründlichem Philologen ist ihm der einzige genügende Weg — Exegese und Kritik, geleitet durch philosophischen Geist. Daraus ging hervor, daß die

böse

böse Weltseele und die ewige Materie ein Irrglaube ist, der verworfen werden muß. Er stützt sich nur auf drei Stellen des Timäus, die aber nichts davon enthalten. Dieses Resultat fand der Recensent der Studien in der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung, 1810. N. 87. S. 93. nicht überzeugend, doch aber einer weiteren Untersuchung werth; und er fordert zu derselben mich namentlich auf. Die Sache erfordert mühsame Untersuchungen, die hier anzustellen der Ort nicht ist, da ich indessen nicht weiß, wie bald sich mir eine andere Veranlassung darbieten werde, der ehrenvollen Aufforderung zu entsprechen, so will ich gegenwärtig nur kurz meine Ansicht darstellen, und die weitere Ausführung derselben mit den Gründen auf einen anderen Ort versparen.

Der Begriff einer bösen Weltseele ist dem Plato überhaupt nicht fremd und unbekannt gewesen, wie aus Leg. X. p. 90 — 92 erhellet. Daß Gott die böse Weltseele gebildet, und sie durch Vernunft zu einer guten Weltseele gemacht habe, dafür läßt sich keine Stelle anführen, worin dieses deutlich vom Plato behauptet werde. Dagegen fehlt es nicht an vielen indirecten Gründen, welche es wahrscheinlich machen, welches auch nicht anders seyn kann, da er in dem ganzen Timäus keine apodiktische Wahrheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit verspricht. Indessen kommen auch in andern Dialogen, z. B. dem Politicus, Stellen vor, aus denen sich mit großer Zuverlässigkeit schließen läßt, er habe dafür gehalten, daß die von Gott in der Welt hervorgebrachte Ordnung zuweilen

von

von der ursprünglichen Gesetz- oder Vernunftlosigkeit überwunden werde. Allein, sagt Hr. Böckh, die außer der Vernunft gedachte Körperwelt hat kein wirkliches Seyn, folglich ist die böse Weltseele, welche die Körperwelt bewegt, auch nichts Wahrhaftiges, sondern ein Nichtiges. Woher weiß er denn aber so bestimmt, daß Plato ein Idealist war? Dieser Behauptung widerspricht der ganze Timäus, die bestimmte Erklärung gegen den Materialismus sowohl als Idealismus in dem Sophisten. (Sophista p. 259 — 265. Timaeus p. 348. 349.) Was aber die ewige Materie betrifft, so ist dieses ein Gegenstand, welcher weit inniger mit Platos speculativer Philosophie zusammenhängt, und nur durch blendende Sophismen zweifelhaft gemacht werden kann. Seine Ideenlehre erfordert schlechterdings die Annahme des Materiellen, um an demselben das ewige Seyn der Ideen nachzubilden. Und wie konnte Gott Demiurg seyn, wenn er nicht etwas gefunden, dem er die Form gab. Dieses scheint freilich viel zu gemein, als daß in einem philosophischen Streite darauf ein Beweis gebaut werden könnte. Allein man darf nicht vergessen, daß Plato bei allem Fluge seines philosophischen Geistes nie sich von der reinen Menschlichkeit entfernt, und vorzüglich in diesem Dialog von der Natur der Dinge aus dem Standpuncte des Menschen auf menschliche Weise spricht. Es ist nichts leichter, als Bedenklichkeiten und Zweifel gegen übrigens klar ausgesprochene Gedanken zu erheben, und nicht allezeit so leicht, sie befriedigend zu beantworten. Doch ist dies wirklich bei den meisten, vom Hrn. Prof. Böckh gegen drei Hauptstellen gemachten Zweifeln, der Fall;

sie sind die Frucht eines schnellen, und wir möchten sagen, zuweilen zu scharfen Scharfsinns, verschwinden aber durch ein reiferes, bedächtlicher prüfendes Studium. Dieses zeigt sich sogleich bei der ersten, als Beweis angeführten Stelle, die am klarsten für die Sache spricht, Timaeus p. 305. (Steph. 30. a): βουληθεις γαρ ὁ θεος αγαθα μεν παντα, φλαυρον δε μηδεν ειναι κατα δυναμιν, ὅυτω δη παν ὁσον ἡν ὁρατον, παραλαβων, ουχ ἡσυχιαν αγον, αλλα κινουμενον πλημμελως και ατακτως εις ταξιν αυτο ηγαγεν εκτης αταξιας. Die Sache ist, sage ich, für jeden klar, der hier nicht die Präcision eines Kompendiums verlangt. Allein Plato würde, wie Hr. Böckh sagt, wenn er einen Stoff angenommen hätte, sich doch selbst gefragt haben, woher dieser Stoff gekommen sey, und nicht so leicht, ohne alle weitere Erörterung, darüber hinweg geeilt seyn. Darauf dient zur Antwort. Erstens, in dem παρελαβεν ist die Antwort darauf schon hinlänglich angedeutet. Zweitens, Plato bleibt jetzt blos bei dem einen Elemente der Weltbildung, dem Bildner, und seinem Producte, dem Nachbilde der ewigen Idee, stehen, ohne sich weiter um den Stoff, an welchem sie nachgebildet worden, zu bekümmern. Dieses thut er aber, nachdem jene Untersuchung geendiget ist. Timaeus p. 339. (47. e) τα μεν ουν παρεληλυθοτα των ειρημενων, πλην βραχεων, επιδεδεικται τα δια νου δεδημιουργημενα. δει δε και τα δι' αναγκης γιγνομενα τω λογω παραθεσθαι. μεμιγμενη γαρ ουν ἡ τουδε του κοσμου γενεσις, εξ αναγκης τε και νου συστασεως εγεννηθη. — ει τις ουν ἡ γεγονε κατα ταυτα οντως ερει, μικτεον και το της πλανωμενης ειδος αιτιας,

αιτιας, οἱ φερειν πεφυκεν. ὡδε ουν παλιν αναχωρητεον και λαβουσιν αυτων τουτων προσηκουσαν αρχην ἑτεραν αυθις αυ, καθαπερ περι των τοτε, νυν ουτω περι τουτων παλιν αρκτεον απ' αρχης. την δε προ της ουρανου γενεσεως, πυρος, ὑδατος τε και αερος και γης φυσιν, θεατεον αυτην, και τα προ τουτου παθη. Aber Plato nennt diesen Stoff einen sichtbaren; alles, was sichtbar ist, ist aber geworden; folglich müßte der zur Bedingung des Werdens vorausgesetzte Stoff selbst geworden seyn. Wie konnte Plato so stümpfsinnig zur Erklärung des Gewordenen das Gewordene voraussetzen? Diese Schwierigkeit verschwindet, wenn man das eben Angeführte richtig gefaßt hat. Der Stoff, welchen Gott bildete und vorfand (*παρελαβε*), ist, ehe er weiter bestimmt worden, Feuer, Luft, Wasser, Erde, die sogenannten Elemente, welche selbst etwas Sichtbares, und daher allerdings geworden sind. Aber die Natur derselben war damals noch nicht erörtert; man nahm sie für wirkliche Elemente oder die nicht weiter zusammengesetzten Grundbestandtheile der Körperwelt, da sie doch, wie Plato sehr bedeutend hinzusetzt, nicht einmal den Sylben, geschweige denn den Elementen der Sprache gleich zu setzen sind. (Tim. p. 340. 48 c). Was sollte nun Plato in jener ersten Stelle thun? Den Stoff sogleich nach seiner erst weiter unten durch eine tiefe Untersuchung kaum verständlich zu machenden Natur, als Etwas Unsichtbares bezeichnen? Wer aus seiner Gesellschaft hätte dann ihn verstehen können? Darum war es besser, die Elemente, das Sichtbare, nach der gemeinen Vorstellungsart jetzt einstweilen als den zu bildenden Stoff darzustellen, erst

in der Folge zu zeigen, daß dieser Stoff selbst noch zusammengesetzt und gebildet worden, und durch Trennung der Bestandtheile erst auf das, was schlechthin nur Materie und nichts Sichtbares mehr ist, hinzuführen. Es ist dieses nämlich das Substantielle der körperlichen Erscheinungen, was durch Ideen, ειδεσι και αϱιθμοις, bildsam, nicht durch Anschauung, sondern durch Schlüsse zu erkennen ist. αλλ' αυϱοτον ειδος τι και αμοϱφον, πανδεχες, μεταλαμβανον δε αποϱωτατα πη τȣ νοητȣ, και δυςαλωτατον αυτο λεγοντες, ȣ ψευσομεθα (Tim. p. 346. 51 a).

Doch es ist der Ort hier nicht, die übrigen Schwierigkeiten zu lösen, und wir müssen uns begnügen, an einem Beispiele gezeigt zu haben, daß sie nicht unwiderleglich sind, und daß das Resultat auf keinen festen Füßen steht.

Marburg, im Monat October 1810.

Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Inhalt.

Inhalt.

Fünftes Hauptstück. Dritter Abschnitt.
Coalition der Theologie und Philosophie, oder Scholastische Philosophie.

Dritte

Dritte Periode.

Von Albert bis auf Duns Scotus.

Geschichte der Philosophie.

Achter Theil.

Coalition der Philosophie und Theologie oder Scholastische Philosophie.

Geschichte der Philosophie.

Fünftes Hauptstück. Dritter Abschnitt.

Coalition der Philosophie und Theologie oder Scholastische Philosophie.

Die hierarchische Gewalt, in Verbindung mit mehreren ungünstigen Begebenheiten, hatte fast alles Philosophiren aus dem Gebiete der Theologie verbannt; ein blinder Glaube war an die Stelle des Denkens und Untersuchens getreten; es gab keine Erkenntniß als diejenige, die Gott unmittelbar offenbart, und kein anderes Kennzeichen der Wahrheit, als das Faktum, daß Gott sie offenbaret hatte. Hieraus war ein blinder Kirchenglaube entstanden. Die katholische Kirche maßte sich, um die Religion rein zu erhalten, das Recht an, allgemeine und unveränderliche Vorschriften zu geben, was geglaubt und für wahr gehalten werden müsse; an diese Normen waren die Kirchenlehrer gebunden, und die Laien mußten glauben, was sie gelehrt wurden. Durch diese Trennung der Vernunft von der Religion entstand eine tiefe Unwissenheit, Roheit und Barbarei.

Nach und nach aber erwachte doch wieder einige Thätigkeit des menschlichen Geistes. Sie erweiterte sich ebenfalls durch die Begünstigung einiger äußeren Umstände, und gewann nach langen Kämpfen mehr Umfang und innere Festigkeit. Man fühlte von neuem das Be-

dürfniß einer vernünftigen Ueberzeugung, und schätzte Einsicht der Vernunft. Je mehr man sie zu schätzen anfing, desto mehr ermannte sich die menschliche Vernunft, und je beschränkter das Gebiet war, auf dem sie wieder mit einiger Selbstthätigkeit zu wirken anfing, desto mehr strebte sie, sich dieses Gebiets ganz zu bemeistern. Dieses Gebiet war nun aber kein anderes, als die Theologie, oder der Inbegriff der auf die Offenbarung gegründeten Religionswahrheiten, welche von den Kirchenlehrern vorgetragen, von den Kirchenversammlungen bestätiget und durch die Strafe der Exkommunikation sanktionirt waren. Die wiedererwachte Thätigkeit der Vernunft, oder das Streben zu philosophiren, konnte eben daher sich anfänglich auf keine anderen Objekte als theologische beziehen, und mußte den kirchlichen Glauben als Norm erkennen und befolgen. Die Philosophie, oder wenigstens das Philosophiren, war in dem Dienste der Kirche und des Kirchenglaubens. Denn schon nach dem Gange der Dinge, den wir in dem vorigen Abschnitte dargelegt haben, war in dem Kampfe des Rationalismus und Supernaturalismus die Philosophie als besiegte zurückgetreten, und endlich fast ganz verstummt. Jetzt, da sie wieder hervortrat, konnte sie nicht anders als wie eine Dienerin der Theologie erscheinen, und mußte sich gefallen lassen, von der letzten Normen und Vorschriften anzunehmen. Beide waren also scheinbar in dem besten Vernehmen und in dem schönsten Einverständnisse. Was die eine geglaubt wissen wollte, das unternahm die andere zu beweisen. Die Vernunft schien nur das und soviel zu wissen, als sie in dem Lichte der Offenbarung, oder vielmehr des für Offenbarung gehaltenen Kirchenglaubens, gelesen hatte, und das Organ der Ueberzeugung für die Offenbarung zu seyn. Diese **Coalition der Philosophie mit der Theologie**, mit dem öfters begonnenen und erneuerten, aber allezeit verunglückten Streben nach Unab-

hängigkeit,

hängigkeit, ist der Hauptcharakter der Philosophie des langen Zeitalters von Karl dem Großen bis an das funfzehnte Jahrhundert.

Eben diese Philosophie heißt die scholastische, oder Schulphilosophie, weil sie zuerst in den von Karl dem Großen und nach seiner Zeit gestifteten Schulen sich bildete, in denselben öffentlich vorgetragen wurde, und eine Reihe von Jahrhunderten hindurch in denselben herrschend war, und weil die Philosophie in diesen Schulen einen eigenthümlichen Charakter erhielt, den sie sonst nicht an sich hatte. Denn auch unter den Griechen gab es Schulen, in welchen Philosophie ein Gegenstand des Unterrichts war, und wir können diese darum wohl eine Schulphilosophie zum Unterschiede derjenigen Systeme, welche originelle Denker aus wissenschaftlichem Interesse durch Forschen fanden, ohne sie zu einem Gegenstande des Unterrichts und auf diesem Wege zum mittelbaren Eigenthume anderer machen zu wollen, aber doch nicht scholastische Philosophie nennen. Es muß daher die scholastische Philosophie sich noch durch Etwas von der Schulphilosophie unterscheiden, was nicht gerade eine nothwendige, sondern nur eine zufällige Folge des Lehrens in Schulen war. Diese Schulen waren nämlich zunächst blos in Klöstern und zur Bildung der Geistlichen angelegt, sie waren auch sämmtlich in den Händen derselben, weil es damals keine anderen Gelehrten gab; sie waren nach Beschaffenheit der damaligen Zeiten höchst unvollkommen; die wenigen Elementarkenntnisse, welche in denselben gelehrt wurden, dienten zum Behufe der Männer, die sich der Theologie widmeten; Theologie oder Religionswissenschaft war das Ziel, wornach man strebte, aber auch zugleich die Norm, nach welcher sich alle wissenschaftliche Gegenstände richten sollten. Es war natürlich, daß die Kenntnisse, welche in

denselben

denselben gelehrt wurden, so wie die Bildung, welche durch sie hervorging, und der Geist, der durch sie geweckt wurde, innerhalb der klösterlichen Mauern und in den Schranken des geistigen Despotismus eine eigne Form, einen eignen Charakter annehmen mußten. Und darin werden wir eben das eigenthümliche Gepräge der scholastischen Philosophie suchen müssen.

Die Schulen, welche Karl der Große anlegte, und welche durch sein Beispiel in den Klöstern und in den Sitzen der Erzbischöfe errichtet wurden, waren die Wiege der europäischen Kultur, welche nach und nach die Unwissenheit und Roheit verdrängte. Aber die Vorsteher und Lehrer dieser Schulen waren Geistliche, welche natürlich die Denkungsart, die Ansichten, die Zwecke, aber auch die Vorurtheile ihres Standes, ihrer Beschäftigung zu diesem neuen Geschäfte des Unterrichts mitbrachten. Es ist ferner eben so natürlich, daß, da die einzigen Unterrichtsanstalten in den Klöstern und bei den Domkirchen anzutreffen waren, der Zweck derselben zunächst und hauptsächlich auf die Amtsführung der Geistlichen bezogen und eingeschränkt werden mußte. Brauchbare Geistliche zu bilden, ihnen die Kenntnisse und Geschicklichkeiten beizubringen, die dazu dienen konnten, hierauf beschränkte sich der ganze Zweck dieser Schulanstalten [1]). Da ferner die Kenntnisse, welche in diesen Schulen gelehrt wurden, nach dem Zustande dieses in Unwissenheit versunkenen Zeitalters von kleinem Umfange und geringem Gehalte waren; da sie aus Schriften genommen werden mußten, welche selbst wieder von Geistlichen herrührten: so kam zu der Beschränkung des Zwecks auch die Beschränktheit und Dürftigkeit der Unterrichtsmittel hinzu. Der menschliche Geist erhob sich nun zwar nach und nach über

1) Launoius de scholis celebrioribus, edd. Fabricii p. 6. seq.

über diese Beschränkungen, erweiterte seinen Gesichtskreis, suchte in der Sphäre, die ihm geöffnet war, alle Kenntnisse inniger zu umfassen, fester zu verbinden, besser zu begründen, und gewann dadurch auch nach und nach eine größere formelle Bildung. Allein diesem Erweiterungstriebe war ein mächtiger Damm entgegen gesetzt, nämlich die Glaubensnorm, der Lehrbegriff der katholischen Kirche, die Strenge, mit welcher über die Reinheit der Lehre und über die buchstäbliche Uebereinstimmung der Behauptungen und Meinungen gehalten wurde; der Zwang, mit welchem über den Buchstaben und die Formeln gehalten wurde; das Verbot, die Dogmen selbst zu untersuchen, und ihre Gründe zu prüfen; die Gewalt, welche das Oberhaupt und die Bischöfe über das Gewissen und die Vernunft ausübten, und wodurch sie dem menschlichen Verstande Fesseln und Schranken anlegten, und eine Gleichförmigkeit ohne inneres freies Leben, nicht aus Ueberzeugung, sondern aus Stumpfsinn, Trägheit, Nachbeterei und Heuchelei erzwingen wollten. Dieser Geist der willkürlichen Beschränkung, dieser hierarchische Despotismus und theologische Sklavensinn ging natürlich in die Schulen über, bemächtigte sich aller Lehrgegenstände, aller Lehrer und Schüler mehr oder weniger, und dieser war es auch, der den eigenthümlichen Charakter der scholastischen Philosophie erzeugte.

Erstens war die Theologie die Hauptwissenschaft, der Zweck aller übrigen Wissenschaften, und zugleich auch die Norm, welcher alles, was nicht Theologie war, sich unterwerfen mußte. Diesen Rang erhielt sie als von Gott offenbarte Lehre. Das göttliche Ansehen der Bibel hatte sich als religiöse Tradition fortgepflanzt, und über alles verbreitet, was aus dieser göttlichen Quelle geflossen und hergeleitet war, oder auf irgend eine Weise mit derselben in Zusammenhang stand. Durch die Beschlüsse der Kirche

Kirche und durch die hierarchische Gewalt war dieses Ansehen für alle ewige Zeiten als unbezweifelt, ja unbestreitbar befestiget, und alles, was unter demselben stand, war für immer zu einem heiligen, das ist, jeder Untersuchung und Prüfung entzogenen Gegenstande erklärt. Wenn sich nun auch ein freierer Geist der Forschung regte, so fand er sich gleich durch zwei Grundsätze, welche aus jenem Supremat der Theologie flossen, beengt und gehemmt. Der erste war: die menschliche Vernunft kann nicht über die Offenbarung hinausgehen. Wie könnte es der menschlichen Vernunft einfallen, noch etwas Anderes und Höheres erkennen zu wollen, als was Gott selbst, die Urquelle aller Weisheit, offenbaret hat? Der zweite: die Vernunft kann nichts als wahr erkennen, was dem Inhalte der Offenbarung widerspricht, und nichts für falsch erkennen, was derselben angemessen ist, folgte aus dem ersten. Da also die Vernunft nicht über die Offenbarung hinaus gehen, eben so wenig aber auch etwas gegen die Offenbarung behaupten durfte, so blieb ihr, wenn das Gefühl ihrer Lebenskraft wieder erwachte, nichts anders übrig, als den Versuch zu machen, was sie in Verbindung mit der Offenbarung vermöge? Sie ging also auf den Erwerb gewisser Wahrheiten aus, welche sie nicht durchaus, aber doch in gewisser Hinsicht als ihr Eigenthum betrachten konnte, sie suchte die Erkenntnisse, welche dem Inhalte nach gegeben waren, doch wenigstens der Form nach sich anzueignen, und ihnen logische Einheit und Verknüpfung zu geben, und was ein Gegenstand des Glaubens ist, auch zu einem Gegenstande des Wissens zu machen. .... Mehrere Kirchenväter waren mit ihrem Beispiel vorangegangen, vorzüglich unter den Griechen Origenes und unter den Lateinern Augustinus; aber sie hatten wenig Nachfolger erhalten, und auch

auch nur bei einigen Glaubensartikeln, und bei besonderen Gelegenheiten und Streitigkeiten Versuche der Art gemacht. Jetzt, da sich der Lehrbegriff der katholischen Kirche fast ganz vollständig ausgebildet hatte, und eine äußere Macht errichtet worden war, welche über die Unveränderlichkeit und Erhaltung desselben wachte, konnte nach und nach, als der menschliche Geist sich wieder von seiner Trägheit erholte, dieses Streben erweitert werden, bis es zuletzt das ganze System umfaßte.

Zweitens. Unter allen weltlichen Wissenschaften, welche in den Kloster- und Stiftsschulen wieder einigen Eingang erhielten, war auch ein dürftiges Gerippe der Aristotelischen Logik aus den Schriften des Cassiodorus und Boethius. Diese fand bald eine große Zuneigung, und wurde mit großem Eifer getrieben. Denn diese Logik war das Werkzeug, wodurch die Vernunft wieder die Theologie sich anzueignen strebte. Wenn die Glaubensartikel aufhören sollten blos geglaubt zu werden; wenn sie auch wenigstens scheinbar auf Gründen der Ueberzeugung beruhen sollten, so mußten sie bewiesen und nach denselben logischen Regeln behandelt werden, wie andere Gegenstände des menschlichen Wissens, so mußten die möglichen Zweifel und Einwürfe entkräftet werden. In dieser Kunst des logischen Raisonnements fand die Vernunft ein Mittel, einen fremden Stoff, der in der göttlichen Offenbarung lag, sich unterwürfig zu machen. Da nun auch die Dialektik als eine blos formale Wissenschaft, in welcher nicht so leicht ein Gegensatz und Widerstreit gegen die positive Theologie möglich war, dem menschlichen Geiste die meiste Freiheit gewährte, und auf der andern Seite man sich durch dieselbe Ehre, Glanz, Ansehen, Aemter und andere Vortheile erwerben konnte; so war es natürlich, daß das Studium der Logik vorzüglich unter den Jünglingen großen Fortgang gewinnen mußte.

Drittens. Da die Dialektik Gegenstand des Schulunterrichts wurde, und wegen der angeführten Gründe ein lebhaftes Interesse auf sich zog, so erzeugte sich daraus natürlich ein Wetteifer, ein Streben, sich auszuzeichnen und einander zu übertreffen. Dieser Wetteifer und dieses Reiben der Köpfe an einander war unstreitig eines von den Wiederbelebungs- und Beförderungsmitteln einer bessern und neuen wissenschaftlichen Aufklärung und literarischen Cultur; aber die nächste Folge war doch die Bildung eines subtilen Grübelgeistes. Denn das Feld der materialen Erkenntnisse war sehr klein, und hauptsächlich auf den Inhalt der positiven Theologie beschränkt. Hier war nun eine materiale Erweiterung des Inhalts und Umfangs nicht möglich; eine Veränderung desselben aber nicht erlaubt. Es blieb also dem menschlichen Geiste nur die Form der theologischen Erkenntniß übrig. Eine Auffindung von logischen Begriffen und Formeln, unter welche die Objecte der positiven Theologie geordnet werden konnten, eine Aufsuchung von Regeln, wodurch die Geheimnisse, die Dunkelheiten, die Schwierigkeiten, die Widersprüche, welche in diesem nach und nach angehäuften Aggregate von Dogmen und zu Dogmen gestempelten Meinungen ganz natürlich häufig genug vorkommen mußten, aufgehellt und aufgelöst werden konnten. Es gehörte dazu eine künstliche Dialektik, eine Fertigkeit in Erfindung neuer feiner, oft mehr blendender und scheinbarer, als wahrer und treffender Unterschiede in Begriffen und Worten, um die Sammlung von logischen Regeln und ontologischen Begriffen, die sich als aristotelische Dialektik durch die Bemühung einiger christlichen Schriftsteller erhalten hatte, ganz passend für die Gegenstände der positiven Theologie zu machen. Der Geist der dialektischen Subtilität und Spitzfindigkeit fand auch in der That in diesem Gebiete genug Stoff und Reiz zu seiner Bildung

und

und Uebung. Er konnte eine Menge Fragen aufwerfen, Einwürfe und Zweifel ausdenken, und sich in der Auflösung derselben auf eine sehr verschiedene Weise versuchen, ohne sich so bald zu erschöpfen. Die Auflösungen, die Antworten der Vorgänger boten wieder Stoff zu neuen Problemen dar, oder ließen sich auf eine andere Art fassen, feiner unterscheiden, oder spitziger auflösen. Auch schon die Vereinigung mehrerer Meinungen mit dem System der Rechtgläubigkeit, oder die Verwerfung derselben, wobei es auf eine scharfsinnige Abwägung der Gründe für und wider, und einen schnellen Ueberblick auf die Folgen für diesen oder jenen Theil des Dogmensystems ankam, gab dem menschlichen Verstande einen großen Spielraum und genug Beschäftigung.

Dieser dialektische Geist, angewandt auf die Theologie, in dieser Beschränkung ist das Eigenthümliche der scholastischen Philosophie. Ihr Object war die Theologie, oder der angenommene, auf Concilien-Beschlüssen und Tradition beruhende Inbegriff von religiösen Behauptungen und Meinungen, welcher als unveränderliche Norm der subjectiven Ueberzeugung jedes einzelnen Menschen betrachtet, und durch äußere Zwangsmittel einer hierarchischen Gewalt allgemein geltend gemacht werden sollte. Ihr Werkzeug war die Dialektik, oder eine Reihe von logischen und ontologischen Begriffen und Regeln, durch welche der Inhalt der Theologie begriffen, verdeutlicht und auch wohl erweitert, und eine der Form nach gewisse Erkenntniß von den Gegenständen des Glaubens gewonnen werden sollte. Weil man die absolute Wahrheit des Stoffes, auf welchen die Dialektik angewandt wurde, aus bloßen Gründen des Glaubens voraussetzte, so wurde auch jede Bestimmung, jede Unterscheidung, jede Formel, welche man aus jenem Stoffe durch Hülfe der Dialektik erhielt, für ein Gewinn und Zuwachs an gewisser

wisser Erkenntniß gehalten. Man verwechselte oder unterschied nicht genug die Form und die Materie, und was man an der Form gewann, das hielt man auch für einen materiellen Gewinn der Erkenntniß. Man setzte Bestimmungen zu den Begriffen hinzu, und verwechselte dabei wieder die Form des Denkens mit der Form des Erkennens. Ein mögliches Merkmal wurde nun als ein wirkliches, ein möglicher Begriff als ein Begriff eines wirklichen Gegenstandes betrachtet. So wurde die negative Bedingung des Denkens nach und nach zur positiven Bedingung des Erkennens gemacht. Alle Abstractionen, alle Bestimmungen und Unterschiede eines Begriffes betrachtete man als etwas Wirkliches, Entwickelungen und Eintheilungen der Begriffe, oder selbst nur Bezeichnungen von eingebildeten Gedanken, als wirkliche Bereicherungen der Erkenntniß. Die Theologie trat also mit der Philosophie in eine innigere Verbindung. Die erste gab den Stoff, die zweite die Form her. Beides in Verbindung machte das System der Schulgelehrsamkeit aus, welches man bald scholastische Theologie, bald scholastische Philosophie nennen kann. Es war eine Coalition von ungleichartigen Bestandtheilen, die durch äußern Zwang in einen friedlichen Verein traten, obgleich sich beide aus dieser erzwungenen Verbindung bald loszutrennen strebten, und nach mehreren Kämpfen endlich eine Trennung wirklich erfolgte.

Durch diese Coalition erhielt die Philosophie einen eigenthümlichen Charakter, der nur aus den Zeitverhältnissen hervorging, und mit denselben wieder verschwand. Noch nie war die Philosophie, welche nichts anders seyn kann, als das Produkt eines freien Vernunftstrebens zur Erforschung der Wahrheit, in die Fesseln einer unveränderlichen Norm so verstrickt worden, denn auch in den philosophischen Schulen der Griechen war es keinem Anhänger

hänger derselben verboten, von den Grundsätzen derselben abzuweichen, oder das Gewisse, wovon der Stifter derselben ausgegangen war, nicht für gewiß zu halten. Der Unterricht in Schulen erzeugte zwar einen weniger selbstständigen Geist des Denkens und Forschens, einen Hang zur Bequemlichkeit, das Vorurtheil des Ansehens; allein die Beschränkung, welche daraus entstand, war nicht erzwungen, nicht äußerlich herbeigeführt, sondern eine von innen durch Mangel, oder freiwillig nachlassende Kraft, erzeugte. Dieses gilt selbst auch von der Neuplatonischen Schule, wo die Schwärmerei ansteckend, aber doch kein äußerer Zwang vorhanden war, auf derselben Bahn des excentrischen Geistesfluges fortzulaufen. Konnte ein menschliches Individuum die natürliche Trägheit überwinden, und den Geistesschlummer aufrütteln, so konnte er so weit in der Erforschung der Gegenstände und in der Erkenntniß der Wahrheit vordringen, als es seine Geisteskräfte verstatteten; es gab für ihn natürliche, aber keine künstlichen, durch Auctorität und Politik erfundene Schranken. In der christlichen Welt waren diese Schranken zwar nach und nach vorbereitet, aber doch bis jetzt noch nicht in dieser Gestalt dem natürlichen Vernunftgebrauche entgegen gestellt. Die Kirchenlehrer huldigten zum Theil der Philosophie und den Wissenschaften, in so fern sie dieselben als Mittel zur Vertheidigung und Ausbreitung der christlichen Religion brauchen konnten; zum Theil bestritten und widerlegten sie die heidnischen Philosophen, in so weit das Ansehen derselben dem Ansehen des Christenthums entgegen stand. Jetzt war die Vernunft noch nicht unterjocht, sondern in dem Kampf mit dem sich bildenden kirchlichen Lehrbegriffe befangen. Eben darum aber war es auch noch kein Verbrechen, die Vernunft zu gebrauchen, und den Wissenschaften auf eine andere Art obzuliegen, als es der Kirche frommte. Nur erst, nachdem sich das Ansehen der

Kirche

Kirche und der Oberhäupter derselben gehörig befestiget und ausgebreitet hatte, nachdem die Wissenschaften nicht mehr zu den oben angegebnen Zwecken nöthig schienen, das Interesse für sie sich verloren, und eine große Unwissenheit eingerissen war, konnte es die Hierarchie wagen, jeden freien Versuch des Selbstdenkens zu verbieten, und die Vernunft dem Lehrbegriff und der vermeinten Unfehlbarkeit des geistlichen Oberhaupts zu unterwerfen; konnten es die Bischöfe wagen, sich zu den Führern und Leitern der ganzen Menschheit aufzuwerfen, denen sie blindlings folgen sollte [2]).

Die Folgen dieser Coalition der Philosophie und Theologie unter den Fesseln einer geistlichen, die Gewissen und die Vernunft bindenden Gewalt, sind sehr mannigfaltig, und bieten sich unter sehr verschiedenen Gestalten dar. So niederschlagend und demüthigend es auf der einen Seite ist, daß der menschliche Geist so harten und drückenden Fesseln unterworfen ist, und sich in der Untersuchung und Anerkennung der Wahrheit nach dem Willen einer willkürlichen Gewalt richten muß, gleich als wäre die Wahrheit selbst dem Spiele der Willkür unterworfen; so erfreulich ist es doch auf der andern, daß sich, ungeachtet dieser, alle freie Energie des Geistes lähmenden Beschränkung von Außen, doch von Innen heraus einige Kraft des Geistes und Streben der Vernunft, wenn auch noch auf unvollkommene Weise, reget; so wohlthätig ist der Gedanke, daß die Vernunft nur in diesen noch schwachen Bestrebungen und Versuchen, die sie einem fremden Dienste und in der vorgeschriebenen Sphäre weihete, nach und nach Kraft und Muth erlangte, die Fesseln

2) Bonifacius, der Missionar der Deutschen, behauptete, die Gläubigen seyen verbunden, den Bischöfen auch auf dem Wege zur Hölle nachzufolgen. Cramers Fortsetzung Bossuets, 5 Th. 2 Bd. S. 28.

seln der Sklaverei zu zerbrechen, und sich das Feld der Untersuchung wieder frei zu machen.

Der nächste Zweck und das Hauptobject der scholastischen Philosophie ist die Theologie, oder die Summe von Dogmen, welche auf das Ansehen der Kirche, der Kirchenversammlungen und Kirchenväter als nothwendiger Gegenstand des Glaubens allen Christen vorgeschrieben waren, deren Läugnung, ja selbst Bezweifelung, den Verlust der Kirchengemeinschaft und aller daran geknüpften zeitlichen und ewigen Vortheile nach sich zog. In dieses Aggregat mehr Licht, Klarheit, Deutlichkeit, Zusammenhang und Gründlichkeit zu bringen, darauf ging das Streben der Scholastiker. Dieses thaten und versuchten sie auch wirklich, doch, wie leicht zu erwarten ist, auf verschiedene Weise, in verschiedenen Graden und Modificationen. Erstlich versuchte man es mit einzelnen Lehren und Meinungen der Kirche; nach und nach ging man weiter, und umfaßte die ganze Summe derselben. Früher suchte man Zweifel und Einwürfe, welche gegen gewisse Dogmen wirklich gemacht worden waren, zu entkräften; dann erdichtete man mögliche Einwürfe, um auch durch die Entfernung dieser die Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre desto zuverlässiger zu machen. Wenn man Gründe und Beweise für gewisse Lehren der kirchlichen Dogmatik aufsuchte, so begnügte man sich bald mit bloßen Gründen der Auctoritäten, mit der Aufzählung, Vergleichung und Abwägung derselben, bald fügte man auch Beweise aus Grundsätzen hinzu, die man bald wieder aus Auctoritätsmeinungen, bald aus gewissen logischen oder ontologischen Begriffen nahm. Späterhin erhob sich die Vernunft zu dem Gedanken einer Erkenntniß des Nichtsinnlichen aus sich selbst, unabhängig von der Offenbarung, von dem Kirchenglauben und von der Auctorität. Schon frü-

früherhin hatte diese Idee, besonders bei den Griechen, die Vernunft zu mannigfaltigen Versuchen gereizt; jetzt mußte man sich durch die Ueberreste des in dem Strome der Zeit verflossenen, aber nicht ganz vertilgten Alterthums, nach und nach an dieselbe gewöhnen. Man findet einen natürlichen Stufengang in der Entwickelung dieser Idee. Denn erstlich war ein uneingeschränkter Glaube an das Ansehen der Offenbarung und der Kirche, welche im Besitze derselben war, herrschend, und damit verband sich der Glaube an ein völliges Unvermögen der Vernunft zur Erkenntniß, mit einem gänzlichen Mangel an höheren Anstrebungen. Dann folgte das Gefühl der angeregten höheren Geisteskraft und des daraus entspringenden höheren Bedürfnisses nach gründlicher Erkenntniß und Ueberzeugung, bestimmt und modificirt durch den vorigen Glauben an das Unvermögen der Vernunft. Daher nun der Versuch, mit der Vernunft der Offenbarung zu folgen, und das zu beweisen, was man der Offenbarung geglaubt hatte [3]). Nachdem es der Vernunft scheinbar in diesem Unternehmen geglückt hatte, so fühlte sie ihre Kraft, und sie strebte, sich von dem bisherigen einschränkenden Verhältnisse zum Offenbarungsglau-

3) Beweise davon findet man selbst bei denen, welche sonst ganz in dem Auctoritätsglauben befangen sind, z. B. in der Eintheilung von glaublichen Dingen, welche Paschasius Radbertus in seiner Abhandlung vom Glauben gibt. Er nimmt drei Arten derselben an. Einige Dinge werden geglaubt, aber nicht von dem Verstande begriffen, wie alle Nachrichten von geschehenen Dingen; andere geglaubt, und auch sogleich von dem Verstande eingesehen, als sie vorgestellt werden, wie Zahlen; die dritte Art sind diejenigen Dinge, welche die Offenbarung von Gott lehrt; sie sind zugleich glaubliche und verständliche Dinge, sie können nicht durch die Sinne, sondern blos durch den Verstand gesehen, doch aber nur dann von dem Verstande gesehen werden, wenn sie vorher geglaubt worden sind.

glauben ganz los zu machen; sie wollte unabhängig seyn, auf ihren eignen Füßen stehen, und nur allein mit eignen Augen sehen, und ging daher auf ein Wissen dessen, was bisher geglaubt worden, auf Vernunfteinsicht in die Natur der Objecte, welche kein Gegenstand der Erfahrung sind, aus. Es zeigte sich darin ein höheres Bedürfniß des menschlichen Geistes, daß er nicht mehr ohne Gründe glauben wollte. Da man dieses Bedürfniß am dringendsten in dem Gebiete der Religion und Theologie fühlte, so wurde natürlich die Theologie das Object und das Ziel aller wissenschaftlichen Bestrebung. Denn obgleich sie sich von der Abhängigkeit loszumachen suchte, in welcher sie bisher zum Kirchenglauben gestanden hatte, so wirkte doch der Einfluß desselben noch fort, in so fern sie dieselbe Richtung auf dieselben Gegenstände behielt. Daher strebte die Vernunft in diesen Zeiten vorzüglich nach Erkenntniß Gottes und des Verhältnisses der Welt zur Gottheit, und da sie dabei nur durch das Gefühl ihrer, von willkürlichen Fesseln entbundenen Kräfte, aber nicht von dem Bewußtseyn der Schranken und Gränzen des Erkenntnißvermögens geleitet wurde, so war die Erkenntniß der Dinge an sich, ihrer nothwendigen und wesentlichen Eigenschaften, das Ziel, wornach die Vernunft rang, und es auch durch das menschliche Erkenntnißvermögen und Erkenntnißmittel für erreichbar hielt.

Der menschliche Geist überließ sich in diesem Streben bloß dem Hange zur Speculation. Denn dieser war bisher vorzüglich genähret worden; die praktischen Lehren des Christenthums wären zwar nicht ganz vernachlässiget, aber doch bei weitem nicht mit der Sorgfalt, dem Fleiße, dem Interesse bearbeitet worden, als die theoretischen Sätze, die Dogmen, man begnügte sich gemeiniglich mit dem populären Vortrage der erstern, während man eine gelehrtere oder gründlichere Kenntniß der

letzten von dem Lehrer der christlichen Religion forderte. Dadurch hatte sich ein Hang zur Speculation gebildet, der auch jetzt, da die Vernunft sich von den Fesseln der Autorität loszumachen strebte, noch immer einen wirksamen Einfluß auf die Richtung der Vernunft fortsetzte. Es gab nur wenige, welche auf die praktischen Wahrheiten eine besondere Aufmerksamkeit richteten. In so fern man nach einem System der christlichen Religion strebte, in so fern wurden freilich auch die praktischen Wahrheiten nicht ganz vergessen; allein die speculativen Sätze nahmen in demselben doch immer die erste Stelle ein, und die praktischen wurden nur als ein untergeordneter Theil betrachtet.

Die systematische Verbindung der Religionswahrheiten als gegebener und durch die Kirche bestätigter Erkenntnisse, war das zweite Moment der neu angeregten Geisteskraft. Bei einem Inbegriff von positiven Lehren und Statuten, welche mehr auf äußeren als inneren Gründen beruhen, welche nach und nach durch besondere Veranlassungen entstehen und zu den übrigen hinzugefügt werden, wo es eine gewisse für immer geltende Norm für dieselben, und einen äußeren Gerichtshof gibt, welcher ihre Richtigkeit und Zulässigkeit prüft und entscheidet, kann die Idee eines Systems derselben nicht leicht und nicht sehr früh aufkommen. Daher hat auch keiner der Kirchenväter in dem vorhergehenden Zeitraume einen Versuch der Art gemacht, welcher Auszeichnung verdiente. In Augustinus Schriften liegen zwar die Ideen eines Systems zerstreut; aber er hatte noch zu viel mit der Entwickelung und Untersuchung einzelner Lehrpunkte, mit der Vertheidigung derselben, und mit der Polemik der abweichenden Meinungen zu thun, als daß er das System, welches hie und da vorgezeichnet in seinen Schriften lieget, und wozu er so viele Materia-

terialien herbeigeschafft hatte, wirklich hätte ausführen können. Der orthodoxe Glaube des Johannes Damascenus war mehr ein Aggregat, als System, in welchem nicht einmal die Ordnung besonders gelobt werden konnte. Jetzt aber, da die meisten Materialien des ganzen kirchlichen Lehrbegriffs größtentheils beisammen waren, da durch die Kirchengewalt die Veränderung der einzelnen Lehren verboten war, der menschliche Geist, der aus seinem Schlummer erwacht war, doch nach Beschäftigung strebte: da blieb ihm, weil ihm der Stoff gegeben war, nichts anders als die Form übrig, die veränderte Zusammenstellung und Ordnung der einzelnen Materialien zu einem Ganzen. Das dringende Bedürfniß einer festern Ueberzeugung, die Zweifel und Einwürfe, welche sich hie und da gegen einzelne Punkte des Kirchenglaubens hervorthaten, die Gleichgültigkeit, welche, nachdem die Polemik größtentheils aufgehört hatte, dem Kirchenglauben drohete; alles dieses vereinigte sich dahin, durch eine festere Verbindung und Unterordnung dem Ganzen und dem Einzelnen mehr Interesse, Werth und Ueberzeugungskraft zu geben. Daß ein System wirklich Bedürfniß war, das man kannte, und daß man Versuche machte, demselben abzuhelfen, dieses beweisen die vielen Summen des kirchlichen Lehrbegriffs, welche sparsam vor dem Lombarden, nach demselben aber in großer Menge zum Vorschein kamen. Freilich kam durch alle diese Versuche doch kein richtiges, vollständiges System zu Stande, wenn man auch mit den positiven Lehren noch so viele Grundsätze und Begriffe der Vernunft verband; denn es war doch nur ein Gemenge von verschiedenartigen Kenntnissen und Vorstellungen, die nicht einem Princip untergeordnet, noch weniger wissenschaftlich verknüpft werden konnten, weil so mancher inhaltsleerer, grundloser, ja selbst widersinniger Satz mit andern zusammen gepaaret werden mußte, ohne daß etwas davon aufge-

 gegeben

geben werden durfte. Wie war es auch möglich, ein so großes Aggregat von Sätzen, die aus verschiedenartigen Quellen entstanden, sich nach und nach zusammengehäuft, und einen sehr verschiedenen Gehalt und Grad von Vollkommenheit hatten, aber nach dem Kirchenglauben alle mit gleicher Gewißheit für wahr gehalten werden mußten, einander gehörig zu subordiniren und der Einheit eines Princips zu unterwerfen? Die Schwierigkeit dieses Unternehmens machte, daß auch die besten Denker dieser Zeit sich mehr mit Untersuchung einzelner Gegenstände, als dem System der ganzen menschlichen Erkenntniß beschäftigten. Auch zeigte sich bald in diesem Streben nach systematischer Einheit eine gewisse Beschränkung, welche eine Folge von der bisherigen Sklaverei und der Gewalt der Autorität war, daß nämlich, wenn ein Gelehrter, der durch seine äußeren Verhältnisse Ansehen erhielt, in der Aneinanderreihung der theologischen Kenntnisse Bahn gebrochen hatte, die Meisten auf demselben Wege fortgingen, gleichsam als wenn der Verstand noch immer in seiner Kindheit wäre, und immer eines Gängelwagens bedürfte.

Außer diesen beiden Richtungen der Vernunft auf die festere Begründung und systematischere Verbindung der theologischen Dogmen, äußerte sich **drittens** noch ein Vernunftstreben nach **Erweiterung des Umfangs der Erkenntniß**. Und darin zeigte sich vornehmlich der Hang zur Speculation, der jedoch durch die einmal festgestellten Lehrformen und den Kirchenzwang beschränkt war, und dadurch eine eigne Gestalt annahm. Da die Kirchengewalt darauf mit großer Eifersucht hielt, daß kein neues Dogma hinzugesetzt, noch auch ein bestehendes verändert wurde, so blieb der Speculation nichts anderes übrig, als die Hauptfragen, welche durch die kirchlichen Dogmen entschieden waren, auf eine dem Kirchenglauben angemessene Weise näher zu bestimmen, neue

Fragen

Fragen aufzuwerfen, und das Verhältniß der in diesen Speculationen vorkommenden Vorstellungen und Objecte auf Begriffe zu bringen und dialektisch zu bestimmen. Hieraus entstand ein grüblerischer Kleinigkeitsgeist, eine ungeregelte Neugierde, Dinge zu erkennen, die sich nicht allein nicht wissen lassen, sondern sich auch auf keinen wesentlichen und nothwendigen Zweck der Vernunft beziehen.

Wenn durch die Kirche das Dogma der Dreieinheit einmal festgesetzt war, so suchte der menschliche Verstand nun auch das Verhältniß der drei Personen untereinander und zu dem einen göttlichen Wesen zu ergrübeln, daß weder durch die Einheit die Dreiheit der Personen, noch durch diese die Einheit aufgehoben würde. Die Transsubstantiation angenommen, warf man die Fragen auf: ob Christus todt oder lebendig, so wie er vor der Auferstehung, oder nach derselben war, bekleidet oder unbekleidet gegenwärtig sey? Wenn der Sohn Gottes die Menschheit angenommen hat, wie hat er sie angenommen; sind aus zwei Naturen und Personen zwei worden, oder eine in die andere übergegangen, oder eine mit der andern nur überkleidet worden; ist Christus als Gott durch die Menschwerdung Etwas oder Nichts worden; wenn durch die Menschwerdung Christi Gott Mensch worden ist, kann man auch sagen, daß der Mensch Gott worden sey? In welchem Alter werden die Verstorbenen auferstehen, als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greise? In welcher Gestalt? In welcher Leibesconstitution? Werden die Fetten wieder fett, die Magern wieder mager seyn? Werden die Menschen alles wieder bekommen, was sie in ihrem Leben von ihren Nägeln oder Haaren verloren haben? Die Vernunft ging also auf eine Erweiterung der Erkenntniß aus, ohne Rücksicht zu nehmen auf die Möglichkeit und Zweckmäßigkeit derselben

ben. Der Glaube an den göttlichen Ursprung der Dogmen schien sie der Nachfrage nach den Gründen und Gränzen der Erkenntniß zu überheben, noch weniger eine Beziehung auf die nothwendigen Zwecke der Menschheit zu erfordern. Die Vernunft mußte nothwendig in einen blinden und grundlosen Dogmatismus verfallen, weil vor aller Untersuchung schon festgesetzt war, was für die Vernunft wahr und nicht wahr seyn sollte, und sie daher unerwiesene, vielleicht unerweisliche oder gar falsche Sätze zu Principien anzunehmen gezwungen war.

Das Mittel, wodurch der dreifache Zweck der Begründung, der systematischen Einheit und der Erweiterung der gegebenen, d. h. der theologischen Erkenntniß erreicht werden sollte, war die Dialektik. Diese war aber keine Erkenntniß der Gesetze des Denkens und der formalen Wahrheit aller Erkenntniß, wie sie durch die Analysis des Denkens gefunden wird, sondern eine Sammlung von logischen Regeln, welche Augustinus, Cassiodor, Boethius, Isidorus Hispalensis und einige Andere nothdürftig aus den logischen Werken des Aristoteles und dessen Commentatoren übersetzt und ausgezogen hatten; ein höchst dürftiges, unvollständiges, schlecht verbundenes Ganze oder Aggregat von Denkregeln, das mehr aus dunklen Gefühlen und Autoritätsglauben, als aus erkannten Gründen, angenommen war, aber doch als Organ der objectiven Wahrheit dienen sollte. Denn, nachdem einmal das Bedürfniß einer Ueberzeugung aus Gründen bei den Religionswahrheiten, sowohl in dogmatischem als polemischem Gebrauche, dringender wurde, und man sich genöthiget sahe, der Autorität wo nicht ganz, doch zum Theil zu entsagen, und die Gründe des Fürwahrhaltens nicht allein in dem Ansehen dessen, der etwas als wahr behauptete, sondern in Etwas anderem zu suchen, was

für

für alle Subjecte also objectiv gültig ist, so mußte man auf eine innigere Verbindung der Logik mit der Religion und Theologie bedacht seyn, um durch die Anwendung der Regeln der ersten der letzten die Form von Vernunfterkenntnissen zu verschaffen, und das Glauben in Wissen zu verwandeln. Dieses Mittel war zwar jetzt nicht zum erstenmale versucht und gebraucht worden; aber die Zeitumstände hatten doch dieser Anwendung etwas Besonderes und Auszeichnendes gegeben. Manche Kirchenväter hatten wirklich auch ein gewisses philosophisches System, dem sie gehuldigt hatten, in Uebereinstimmung und Harmonie mit der Religionslehre zu bringen gesucht; und die Dialektik dazu gebraucht, einzelne Dogmen zu vertheidigen und die Bestreiter derselben zu widerlegen. Jetzt aber war nicht gerade die Rede davon, irgend ein System mit der Religionslehre zusammen zu schmelzen, sondern nur durch gewisse logische und ontologische Regeln den kirchlichen Dogmen den Schein von Wissenschaftlichkeit zu geben. Dort suchte man ein gewisses System materialer Philosophie, hier aber nur die Formalphilosophie mit der Theologie zusammen zu schmelzen; dort waren die Kirchenväter früherhin mit gewissen philosophischen Sätzen vertraut, und suchten diese mit den Dogmen der Kirche in ein Ganzes zu vereinigen; hier waren die Lehrer in den Zeiten der Barbarei fast ganz mit den höhern wissenschaftlichen Kenntnissen, und besonders mit der Philosophie entfremdet; weder jenen noch diesen war es besonders daran gelegen, irgend ein philosophisches System geltend zu machen, denn sie mochten mit Philosophie oder Theologie angefangen haben, so verschlang die letzte immer alles übrige Wissen. Aber es findet sich doch der merkwürdige Unterschied zwischen beiden, daß die ältern meistentheils eine vielseitigere philosophische Bildung entweder schon mitbrachten, oder in der Folge erwarben, die neueren aber meistentheils anfänglich wenig-

nigstens mit der Dialektik als Organ der theologischen Erkenntniß zufrieden waren. Ein zweiter merkwürdiger Unterschied war darin gegründet, daß die Dialektik einen Theil der Vorbereitung der Religionslehre ausmachte, daß sie zum Elementarunterricht in den bischöflichen und Klosterschulen gehörte. Durch die größere Verbreitung der Dialektik mußte nothwendig eine merkliche Veränderung sowohl in der Materie, als in der Form der theologischen Erkenntniß, entstehen; die größere Ausbreitung erregte einen Wetteifer, aus welchem eine größere Feinheit und Schärfe im Denken, eine größere Fertigkeit und Neigung zum Denken über Religionskenntnisse hervorgebracht wurde. Eine Folge davon war ein subtiler spitzfindiger Geist, mit mancherlei wohlthätigen und nachtheiligen Folgen, die ihn zu begleiten pflegen. Dieses Werkzeug war ferner höchst dürftig und unvollkommen, nämlich das dürre Gerippe der Logik, welches sich unter den Schriften des Augustinus fand und demselben fälschlich beigelegt wurde. Das Ansehen dieses Heiligen gab auch dieser Dialektik ein so großes Ansehen, daß sie ausschließlich gebraucht wurde. Indessen würde dieser Umstand bald auf die Entwickelung eines vollständigen Systems der Denkregeln geführt haben, wenn der menschliche Geist bei aller Uebung in der einseitigen Anwendung der Dialektik nicht noch lange Zeit einen gewissen Sklavensinn behalten hätte, der eine erweiterte allseitigere Denkungsart und ein freies Forschen verhinderte. Als späterhin Aristoteles logische Schriften in den Uebersetzungen und dem Originale bekannter wurden, da gewöhnte man sich wieder ganz sklavisch an den Gebrauch derselben, und hielt dieses wissenschaftliche Produkt eines großen Mannes, welches freilich weit besser war, als die vorher gebrauchte dialektische Krücke, aber doch noch vieler Verbesserungen fähig war, für das unübertreffliche und unverbesserliche Meisterstück des menschlichen Gei-

Geistes, aus sklavischer, ja fast abgöttischer Verehrung des Aristoteles. Diese Verehrung ging von dem einen Theile auf die übrigen Theile der Aristotelischen Philosophie über, und man suchte dieses System, welches man in seiner Art eben so für unfehlbar hielt, als die Theologie in Rücksicht auf offenbarte Wahrheit, immer inniger mit dem kirchlichen Dogmensysteme zu verbinden.

So führte dieses Streben, über die Theologie zu philosophiren, und durch das Denken mehr Licht und Wahrheit zu verbreiten, den menschlichen Geist aus den Schranken, in welche er durch Trägheit und Bequemlichkeit verfallen war, nicht heraus, sondern verstrickte ihn nur noch in neue. Zu dem *Despotismus der Hierarchie* kam nun noch der *Despotismus des vergötterten Aristoteles* hinzu.

Ungeachtet aber dadurch die Erweiterung und Vervollkommnung der menschlichen Erkenntniß nicht wenig aufgehalten wurde, ungeachtet mehrere Vorurtheile und Irrthümer, vorzüglich Pedanterei, Wortkrämerei, leere Spitzfindigkeit, das Fortschreiten der Vernunft hinderten; so war doch ein mächtiger Schritt vorwärts gethan worden, indem man das Bedürfniß und die Nothwendigkeit einer Begründung der Erkenntniß durch Gründe der Vernunft immer mehr ahndete, einsah und demselben abzuhelfen suchte. Es konnte nicht fehlen, daß die Finsterniß, welche bisher den Verstand umnebelt hatte, etwas gelüftet und durchsichtiger wurde; daß einige helle Punkte hervortraten, einige Irrthümer eingesehen wurden. Der Streit über die objective Gültigkeit und Bedeutung der Begriffe, welcher die Partei der Nominalisten und Realisten spaltete, führte selbst, ungeachtet der dialektischen Staubwolken, in welche die Sache eingehüllt wurde, einen Schritt vorwärts. Ueberhaupt war diese Art zu philosophiren nur der Anfang zu einer

geisti-

geistigen Wiedergeburt der Vernunft; in einigen Individuen äußerte sie sich mit Macht gegen das drückende Joch, und wenn auch die Mehrzahl noch immer auf dem gebahnten Wege des herrschenden Wahns fortging, so war doch die Reibung der Köpfe durch die dialektische Behandlung der Glaubenslehren eine Vorübung und Stärkung der Geisteskräfte zu freiern und kühnern Versuchen, um einst in dem Gebiete der Wahrheit Grund und Boden zu gewinnen. Gleichwohl schienen auch diese noch so unvollkommenen Versuche der Vernunft gefährlich für das bestehende System. Der Supernaturalismus, oder auch die hinter diesem sich verbergende Politik der Hierarchie, wollte auch nicht einmal, daß über den Inhalt der Religionslehre philosophirt werden sollte, aus Furcht, daß die Fesseln des blinden Glaubens einst könnten zerbrochen werden, wenn es der Vernunft einmal erlaubt würde, die theologischen Sätze nach den ewigen Prinzipien des Wahren zu prüfen. Dieß war die Partei der Gegner, welche sich dem Fortgange der scholastischen Philosophie entgegensetzten. Eine andere Partei waren die Mystiker, welchen der scholastische Wortkram, die unendliche Vermehrung von leeren Begriffen und Formeln, in welche die ganze Religion schien aufgelöset zu werden, sehr mißfiel. Sie ahndeten etwas Höheres und Besseres als die schale Form, in welcher selbst die Religion verdächtig werden mußte; sie suchten dieß Bessere ebenfalls in einer Erkenntniß, welche auf das Handeln Einfluß hätte, und mit welcher das Handeln übereinstimmte; darum waren sie Feinde der unfruchtbaren Spekulation; aber sie suchten eine Erkenntniß, in welcher das Höchste, das Unendliche unmittelbar ergriffen und angeschauet, nicht durch todte Begriffe vorgestellt würde; und darum waren sie Mystiker. Diese huldigten dem Platonismus der Alexandriner, jene dem Aristotelismus; jene gingen auf die Anschauung des Unendlichen aus, und lebten in

über-

überspannten Gefühlen; diese strebten alles in Begriffe und todte Formeln zu fassen. So erneuerte sich ein alter Streit zwischen Plato und Aristoteles, obgleich in anderer Gestalt.

Wir sehen also hier dieselben Erscheinungen sich wieder erneuern, welche wir schon in dem vierten Hauptstücke als Begleiter der Neuplatonischen schwärmerischen Philosophie betrachtet haben. Hier war die durch den schwärmerischen Geist des Morgenlandes aufgefaßte Philosophie des Plato das erträumte Mittel, zur unmittelbaren Erkenntniß des Uebersinnlichen bald auf dem Wege der Begriffe, bald auf dem Wege der Anschauungen zu gelangen. Derselbe dialektische und schwärmerische Geist, zuweilen in Eintracht, zuweilen in Entgegensetzung und Streit, äußerte sich jetzt wieder um das Ende dieses Zeitraums, doch in einer andern Gestalt, welche eine Folge der veränderten Zeitverhältnisse und des Einflusses der christlichen Religion als einer unmittelbar offenbarten war.

Der Geist der scholastischen Philosophie ist nichts anders, als das ohne Prüfung der Kräfte des menschlichen Geistes unternommene Streben der Vernunft, eine Erkenntniß des Uebersinnlichen, der Dinge an sich zu Stande zu bringen, und durch den dialektischen Gebrauch der Vernunft, besonders aber der Aristotelischen und Neuplatonischen Philosophie, Prinzipe der wissenschaftlichen Erkenntniß der in der Offenbarung und der ihr gleich geachteten Kirchenlehre enthaltenen Wahrheiten zu entdecken. Jenes Streben hat die scholastische Philosophie mit jeder andern gemein; daß aber die Vernunft nicht frei und selbstständig die Erkenntniß der Dinge an sich suchte, sondern in den Fesseln der Autorität

gehalten,

gehalten, für einen fremden Zweck und nach einer fremden Norm thätig war, dieses macht den wesentlichen Unterscheidungscharakter derselben aus. Es ist die Dialektik und Mystik angewandt auf christliche Religion und Theologie, um derselben eine feste Basis und eine bestimmte Form zu geben. Der Zweck derselben ist edel und der Vernunft würdig, aber indem sie denselben zu erreichen strebte, ohne daß sie ihre Kräfte geprüft, und einen reiflich überdachten Ueberschlag des Möglichen und Erreichbaren vorher entworfen hatte, mußte die Ausführung scheitern; und da ihre freie Entwickelung gehemmt, und schon vorher bestimmt war, was sie erforschen sollte, da sie durch äußere Ursachen gezwungen war, aus Vernunftgründen Auflösungen der Fragen zu finden, für welche die Autorität aus subjektiven Gründen schon eine Antwort in Bereitschaft hatte, welche zu bezweifeln Frevel war, da sie alle Erkenntnisse aus Begriffen und überlieferten Formeln zu schöpfen suchte, und kein frischer Nahrungsstoff aus der vernachlässigten und verachteten Erfahrung zufloß; so wurde sie oft durch eigne und fremde Schuld ein Spiel der Autoritäten, der leeren und unfruchtbaren dialektischen Formeln, der eitlen und fruchtlosen Disputirsucht, wenn sie gleich auch auf der andern Seite durch die Tiefe und Schärfe des Denkens Bewunderung erregt, und blieb eine lange Zeit hindurch aus Noth und bestimmter Neigung in diesen an Worten und Formeln reichen, an wirklicher Erkenntniß armen Kreis wie gebannt 4).

Wo

4) Es ist nicht leicht, einen bestimmten Begriff von der scholastischen Philosophie zu geben, weil sie bei aller Einförmigkeit der Richtung und der Beschränkung des Gegenstandes, doch in einer großen Mannigfaltigkeit von Modificationen erscheint, und es schwer zu bestimmen ist, welche von denselben wesentlich oder zufällig sind. Tiedemann,

Wo ist der Anfangspunkt der scholastischen Philosophie? Diese Frage ist sehr verschieden beantwortet worden. Denn da sie nicht auf einmal entstand, sondern sich allmälig bildete, so kann man keinen ersten

mann, der sich um diesen Theil der Geschichte der Philosophie große Verdienste erworben hat, stellt folgenden Begriff von dieser Art der Philosophie auf, sie sey diejenige Behandlung der Gegenstände a priori, wo nach Aufstellung der meisten für und wider aufzutreibenden Gründe, in syllogistischer Form, die Entscheidung aus Aristoteles, den Kirchenvätern und dem herrschenden Glaubensgebäude genommen wird. (Geist der speculativen Philosophie, 4 Bd.) Aber hier sind doch offenbar mehrere äußere und zufällige Merkmale als wesentlich und nothwendig zu dem inneren Charakter dieser Philosophie gerechnet worden. Die Methode, Gegenstände in Fragen abzuhandeln, und durch Aufstellung mehrerer Gründe und Gegengründe die Entscheidung herbeizuführen, auch die Einkleidung der Gründe und Gegengründe in Syllogismen, betrifft nur das Aeußere des Vortrags, aber nicht das Innere, Wesentliche dieser Philosophie. Der Vortrag kann unsyllogistisch, und doch dabei dialektisch seyn. In der Beurtheilung dieses Bandes in den Annalen der Philosophie, 1795. December. S. 1186. wird der Charakter der scholastischen Philosophie darin gesetzt, daß sie eine sophistische Dialektik der müßigen Speculation gewesen sey. Diese Merkmale sind allgemein passend und treffend. Nur das erste, welches alle Scholastiker für Sophisten erklärt, weil ihr Verstand im Dienste der Willkür oder der Autorität stand, und, ohne von einem formalen und reinen Interesse für Wahrheit beseelt zu seyn, nur darauf sann, gewisse Sätze, welche ohne weitere Untersuchung als wahr angenommen waren, durch erklügelte Gründe als gewiß darzustellen, scheint uns doch zu hart. Mögen auch unter dem großen Schwarme von Scholastikern mehrere ohne Interesse für Wahrheit gewesen seyn; so kann man dieses doch den angesehensten Häuptern derselben nicht Schuld geben

ersten Scholastiker nennen, von dem sie anfing. Es kommt noch dazu, daß auch der Begriff der scholastischen Philosophie unbestimmt und schwankend ist, und daher die Epoche der Entstehung derselben bald in spätere, bald in frühere Zeiten gesetzt wird. Die beiden äußersten Zeitpunkte sind diejenigen, welche Tiedemann und Buhle angenommen haben. Der erstre findet erst gegen den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts scholastische Philosophen, und er nennt als den ersten derselben den Alexander von Halas; denn obgleich vor diesem schon Roscelin, Wilhelm von Champeaux und Abälard, und einige Andere schon einigermaßen die Philosophie zu treiben anfingen, so handelten sie doch nur die Logik nebst einigen Sätzen der Metaphysik ab, und erkannten in der Philosophie noch keine feste Autorität an. Da er ein wesentliches Merkmal der scholastischen Philosophie in der Autorität des Aristoteles setzt, und die Metaphysik desselben erst gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts in dem Abendlande bekannt zu werden anfing, so ist diese Gränzbestimmung begründet, so lange man von demselben Begriffe ausgehet, und das Faktum annimmt, daß Aristoteles Schriften nicht früher bekannt worden. Allein jener Begriff ist selbst darum zu verwerfen, weil er zufällige Merkmale als wesentliche betrachtet; das Faktum von der Bekanntwerdung der Metaphysik des Aristoteles ist nicht ganz richtig, weil schon früherhin wenigstens einige Schriften des Aristoteles hie

geben, da sie nicht allein Ehre, sondern auch Verfolgungen durch ihre Behauptungen einernteten, und einige nur durch äußern Zwang zum Widerruf gebracht werden konnten. Wenn sie auch alle ihre Kräfte zur Begründung und Befestigung gewisser positiver Sätze aufboten; so waren sie doch darum noch keine Sophisten, sondern nur dann erst, wenn sie dieselben selbst nicht für wahr hielten; dieses aber anzunehmen, fehlt es uns an allen Gründen.

hie und da bekannt waren, vorzüglich in Britannien und Irland, weil die Kategorieen desselben, die nur zur Logik gerechnet werden, schon ontologische Begriffe enthalten, und weil auch ohne die Bekanntschaft mit den Original-Schriften des Aristoteles selbst, aus andern mittelbaren Quellen, vorzüglich einigen lateinischen Uebersetzungen und Erklärungen, manche Aristotelische Sätze verbreitet waren [5]). Bekannt waren also auch vor dem Zeitpunkte, welchen Tiedemann annimmt, einige Aristotelische Schriften, meistentheils in Uebersetzungen, doch auch, obgleich seltener, in dem Originale. Eine wesentliche Veränderung in der Form und dem Vortrage der Philosophie ist von jenem Zeitpunkte an nicht aufzufinden, den einzigen Umstand ausgenommen, daß Aristoteles Autorität ausgebreiteter und einflußreicher wurde, und daß der Charakter, den das Philosophiren früher schon erhalten hatte, in größeren Massen von Begriffen sichtbarer und klärer hervortrat. Da also kein Grund vorhanden ist, den Anfang der scholastischen Philosophie, wie Tiedemann thut, in den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts zu setzen, so halten wir das Urtheil des Buhle für richtiger, wenn er mit dem achten Jahrhundert,

5) Abälard hatte schon Erklärungen über einige logische Werke des Aristoteles geschrieben, welche Oudin de scriptor. ecclesiast. p. 1171. in der Handschrift gesehen hat, z. B. super praedicamentis Aristotelis, libri Analyticorum priorum et posteriorum, libri topicorum. Hieraus erhalten die Berichte von Männern, welche zu Karls des Großen und den folgenden Zeiten einige Schriften des Aristoteles gekannt und erklärt haben, Glaubhaftigkeit. Auch das Zeugniß des Rigordus in dem Leben des Königs Philipp August ist ein neuer Beweisgrund. In diebus illis (1209), sagt er, legebantur Parisiis libelli quidam de Aristotele, ut dicebantur, compositi, qui docebant Metaphysicam, delati de novo a Constantinopoli et a Graeco in Latinum translati.

dert, von den Zeiten Karls des Großen den Anfang der Scholastik an datiret.

Doch vielleicht muß man dennoch die scholastische Philosophie in engere Gränzen setzen, wenn man sie von der scholastischen Theologie trennen will. Beide sind verschiedene Wissenschaften; und wenn sie gleich anfänglich mit einander vermengt waren, so wurde doch von den Zeiten Karls des Großen an der Vortrag derselben immer mehr getrennt, und nur von dem Zeitpunkte an, da Philosophie als etwas von Theologie Verschiedenes in den Schulen gelehrt wurde, kann die Geschichte derselben beginnen. Allein so richtig dieses auch ist, so kann man doch nicht läugnen, daß, noch ehe diese völlige Trennung erfolgte, doch mehrere Theologen anfingen, gewisse Sätze des kirchlichen Systems durch Hülfe der Dialektik und gewisser Grundsätze zu beweisen, zu vertheidigen. Es gab also auch eine gewisse Philosophie, ob sie gleich im Dienste der Theologie war, welche folglich auch Gegenstand der Geschichte werden kann. Es ist darum die Unterscheidung der Theologie und Philosophie nicht aufgehoben, oder unmöglich gemacht.

Die Dauer der scholastischen Philosophie reicht bis auf die neuesten Zeiten herab; hat sie auch aufgehört allgemein herrschend zu seyn, so wohnet sie doch noch hier und da in den Klöstern, in manchen katholischen Ländern und in einzelnen Köpfen. Allein in dieser Ausdehnung ist sie kein Gegenstand der allgemeinen Geschichte. Diese verfolgt ihren Gang und die Modifikationen, die sie angenommen hat, nur so lange, als sie die gewöhnliche und herrschende Art zu denken war, und auf den Umfang, die Beschaffenheit und die Objekte der wissenschaftlichen Erkenntniß einen allgemein bestimmenden Einfluß hatte, bis durch ihren leeren Schein eine Uebersättigung und Ekel entstand, der menschliche Geist sich nach einer

gesun-

gesunderen und kräftigern Nahrung sehnte, entweder durch ein gründlicheres Studium der Natur und der klassischen Schriften der Griechen und Römer, oder durch eigne Forschung sich neue Wege zu bahnen suchte, und dadurch der allgemeinen Herrschaft der scholastischen Philosophie Schranken setzte. Von diesem Zeitpunkte an überläßt sie es der Specialgeschichte, den ganzen Weg der Scholastik nach allen Richtungen zu verfolgen.

Wenn wir uns in dieser Geschichte der scholastischen Philosophie, welche also den Zeitraum von dem achten bis zum Anfange des funfzehnten Jahrhunderts begreift, nach gewissen Ruhepunkten umsehen, so finden wir, daß fast alle Schriftsteller, Tiedemann ausgenommen, der keine Perioden unterscheidet, drei Abschnitte oder Perioden angenommen haben. Nur weichen sie in der nähern Bestimmung und Begränzung derselben ziemlich von einander ab. Die meisten nehmen die Analogie des menschlichen Lebensalters zu Hülfe, um darnach die Abtheilungen der Geschichte zu bestimmen. Da aber Kindheit, Jugend, männliches Alter nur relative Gränzbegriffe sind, so konnte nur das Ansehen des Jacob Thomasius und Bruckers dieser Abtheilung einige Dauer geben. Brucker also setzt drei Alter fest, nämlich das Zeitalter der Jugend bis auf Albert den Großen, bis auf die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts; das Zeitalter der jugendlichen Stärke und des Wachsthums bis zum männlichen Alter, bis auf den Durandus von Sancto Porciano; das männliche Alter bis auf Biel gegen den Anfang des funfzehnten Jahrhunderts. Etwas abweichend davon ist die Abtheilung, welche Socher in seinem Grundriß der Geschichte der philosophischen Systeme macht. Er nimmt eine Periode der Entstehung vom zwölften bis zum dreizehnten Jahrhundert; eine Periode des Wachsthums

von Alexander de Halas bis zum Duns Scotus, bis zum vierzehnten Jahrhundert; eine Periode der Erhaltung oder des Stillstandes bis auf Marsilius ab Inghen oder zum funfzehnten Jahrhundert; und endlich eine Periode der Abnahme der scholastischen Philosophie an, in welcher noch einige von den spätern Scholastikern ihre Stelle finden. Ganz anders bestimmen endlich Gurlitt und Buhle die Abtheilungen. Der erste schlägt als zweckmäßiger folgende Abtheilung vor: die eigentliche scholastische Philosophie wurde im sechsten und siebenten Jahrhundert, wie es scheint, besonders in England und Irland, empfangen, und im achten, neunten und zehnten Jahrhunderte allmälig gebildet. Die scholastisch-aristotelische wurde im eilften Jahrhundert geboren und erreichte in den drei nächst folgenden ihr jugendliches Alter und ihre männliche Reife. Diese Abtheilung würde sehr annehmlich seyn, wenn der Unterschied zwischen der reinen und der mit Aristotelischer Philosophie vermischten Scholastik selbst gegründet wäre, und nicht etwas Zufälliges beträfe. Buhle endlich macht, mit Hinsicht auf die inneren vornehmsten Verschiedenheiten, folgende Abtheilung. Die erste Periode geht bis auf Roscelin, gegen das Ende des eilften Jahrhunderts, wo der Streit zwischen den Nominalisten und Realisten begann; die zweite bis auf Albert den Großen, in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, wo die Aristotelischen Werke allgemeiner bekannt und ausgelegt wurden; die dritte endlich von da bis auf die Verbesserung der Philosophie durch die Wiederherstellung der alten klassischen Literatur. Diese letzte Abtheilung hat Vorzüge und Mängel. Daß der Anfang des Streits zwischen den Realisten und Nominalisten als eine innere Verschiedenheit betrachtet, und daher zu einer Epoche gemacht wurde, dieses verdienet Billigung und beweiset einen richtigen und scharfen Blick. Man muß aber bedauern,

dauern, daß Buhle die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt nicht festgehalten hat, sondern sogleich in der zweiten Periode zu etwas Aeußerem abschweift, und in der dritten gar nichts angibt, was die Abtheilung rechtfertiget. Was er also suchte, innere Verschiedenheiten, die als Epochen gebraucht werden könnten, das hat er gar nicht gehörig durchgeführt.

Die Periodenabtheilung der scholastischen Philosophie ist gar nicht so leicht, als man denkt; denn diese Philosophie scheint zu dem Schicksale des Sisyphus verdammt zu seyn. Sie wälzt denselben Stein auf dieselbe Höhe unablässig hinauf, und immer rollt er wieder auf denselben Fleck hinab. Dieses Treiben bietet im Allgemeinen zu viel Aehnlichkeit, und in dem Besonderen zu viel Unähnlichkeit dar, als daß man gewisse Ruhepunkte und gewisse Eigenthümlichkeiten, welche als allgemein herrschend und charakteristisch für eine gewisse Zeit hindurch anzusehen sind, leicht aufsuchen und entdecken könnte. Die Fehler, welche bisher in dieser Sache gemacht worden sind, müssen daher Nachsicht und Entschuldigung finden. Es wird vor allen Dingen nothwendig seyn, daß wir untersuchen, ob und welche innere oder äußere Unterschiede als Epochen möglich, und welche unter den möglichen für die Geschichte am zweckmäßigsten sind.

Es gibt der äußeren Verschiedenheiten mehrere als der innern, welches auch nach der innern Beschaffenheit der Philosophie und des herrschenden Geistes in dem Philosophiren ganz natürlich ist. Denn das Philosophiren hatte diesen ganzen Zeitraum hindurch immer dieselbe wesentliche Richtung auf ein und dasselbe Objekt, und war eben dadurch in gewisse Gränzen eingeschlossen, welche die Gewalt der Hierarchie noch fester zog. Es können daher wenig bedeutende Veränderungen auf dem Gebiete

der Philosophie sich ereignet haben, welche zu einer Periodenabtheilung tauglich sind. Gleichwohl hatte die Individualität noch einen ziemlich großen Spielraum, ungeachtet der Entwickelung derselben so große Hindernisse in den Weg gelegt wurden; aber insofern die Individualität das, was sie ist, bleibt, und keinen fortdauernden Einfluß auf die Denkart Anderer äußert, kann sie nicht zu dem Zwecke geschichtlicher Abtheilungen dienen. Ja selbst in dem angenommenen Falle ist die bloße Manier noch lange nicht dazu hinreichend.

Unter die äußeren Umstände, welche Einfluß auf die Philosophie hatten, müssen gerechnet werden, die Schulen, in welchen sie vorgetragen wurde, die Quellen, aus welchen sie geschöpft wurde, die Kenntniß der römischen und griechischen Literatur, die allmälige und dürftige Vermehrung der wissenschaftlichen Kenntnisse. — Es macht zwar einigen Unterschied, ob Wissenschaften in Kloster- und Stiftsschulen oder auf Universitäten gelehrt wurden. Denn die letztern konnten einen freiern und liberalern Sinn für die Studien öffnen, und den sklavischen Mönchsgeist nach und nach verbannen. Allein auch die letzten waren nach dem Vorbilde der ersten eingerichtet, und standen unter der Oberaufsicht der Päpste, welche durch ihre Bullen und Kirchenstrafen jeden freiern Schwung des Geistes hemmen und zurückhalten konnten. Zwar wurde durch die Einrichtung, daß die Männer, welche sich durch Kenntnisse, Eifer und Geschicklichkeit auszeichneten, zu höhern und einträglichern Ehrenstellen und Aemtern befördert wurden, so wie durch den größern Zulauf, Beifall und die glänzenden Ehrentitel zwei der mächtigsten Triebräder der menschlichen Natur in Bewegung gesetzt; allein gleichwohl drehete sich alles in dem von der Kirchengewalt vorgeschriebenen Kreise. Die Quelle, woraus die Philosophie und vorzüglich die Dia-

lektik geschöpft wurde, waren erstlich einige dürftige Auszüge des Augustin und Cassiodors, nebst der Einleitung des Porphyrius, einigen Commentaren des Boethius und der bekannten Encyklopädie des Martianus Capella, in der Folge die Schriften des Aristoteles, erst in unvollkommenen lateinischen Uebersetzungen, meistentheils aus andern unvollkommenen Uebersetzungen, dann, obgleich nur spärlich, in dem Originale. Dieses hatte allerdings Einfluß auf die Beschaffenheit, aber nicht auf die Richtung des Philosophirens. Wesentlich war also dieser Einfluß doch nicht; denn es fehlte an dem Geiste des Selbstdenkens und an Kritik, und es war weniger die Frage darnach, ob dieses und jenes Aristoteles behauptet habe, als was er behauptet hatte oder gesagt haben sollte, wenn es nur sonst in das gewöhnliche Geleis der Gedanken paßte. — Die Kenntniß der römischen und griechischen Literatur und Sprache konnte in diesem Zeitalter, wo der menschliche Geist an einem fremden Gängelbande ging, und sich so sklavisch an die Gedanken Anderer anschloß, am wenigsten gleichgültig seyn, vorzüglich wegen des freieren Geistes, der in jenen unsterblichen Werken hauchte. Allein theils ist diese Kenntniß zu wenig ausgebreitet, theils in ihrem wirksamen Einflusse fast immer nur auf einige ausgezeichnete Männer beschränkt. Die vornehmsten Scholastiker schrieben immer noch ein erträgliches Latein gegen die Barbarei, die in den Schriften des großen Trosses ihrer Nachbeter herrscht. Man kann daher nicht sagen, daß mit der Zunahme der Scholastik das Streben nach einem reinen Ausdrucke und einer erweiterten Kenntniß der klassischen Literatur gestiegen sey, vielmehr ist das entgegengesetzte Verhältniß sichtbar. Die wenigen Männer, welche eine rühmliche Ausnahme machten, blieben ohne Nachfolge und Einfluß. Vorzüglich aber blieb die Kenntniß der griechischen Sprache immer zurück, und fand sich nur bei wenigen Män-

Männern. Ein Scotus, Erigena, Michael Scotus, Johannes Sarisberiensis, Roger Baco sind als Ausnahmen, als Sterne in einer finstern Nacht, und als Fremdlinge ihrer Zeit zu betrachten. Wenn auch diese und einige wenige Andere mehr Kenntnisse als ihre Zeitgenossen besaßen, wenn auch einige Schriftsteller des Alterthums nach und nach aus der Vergessenheit hervorgezogen wurden (wie man z. B. aus des Burleigh vita philosophorum, Acta philosophorum 3. B. S. 291 siehet), so ist dieses alles doch zu unbedeutend, als daß darauf eine Periodenabtheilung gegründet werden könnte.

Da diese äußeren Verschiedenheiten zu wenig in den Geist und das Wesen des Philosophirens eingreifen, und daher zu einer Grundlage für die Periodenabtheilung nicht tauglich sind, so müssen die innern dazu angewendet werden. Dergleichen finden wir nun, wie gedacht, zwar nicht viele, aber doch einige, welche, wie wir uns schmeicheln, mit allgemeiner Beistimmung angenommen werden können. Der Streit der Nominalisten und Realisten ist von den Geschichtschreibern der Philosophie nicht übersehen, aber auch nicht nach allen Seiten und seiner ganzen Wichtigkeit betrachtet worden. Meistentheils wird er als ein Anhang der Geschichte der scholastischen Philosophie, und in derselben nur beiläufig dargestellt. In den neueren Zeiten hat erst der Freiherr von Eberstein [6]) und Degerando [7]) die Aufmerksamkeit auf die Wichtigkeit dieses Streites von neuem

6) Ueber die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik der reinen Peripatetiker. Halle 1800. Vorr. S. 9.

7) *Histoire comparée des systèmes de philosophie.* Paris 1804. Tom. I. S. 238.

neuem geweckt, und gezeigt, daß er mit der wichtigen Frage über den Ursprung und die Realität unserer Erkenntnisse, welche schon in ältern Zeiten von Plato, Aristoteles, und den Stoikern in Anregung gebracht, in den neuern Zeiten von den größten Philosophen mit der größten Anstrengung untersucht worden ist, in dem engsten Zusammenhange steht. Die Streitigkeit kommt in den Schriften der Scholastiker oft vor, die Gründe und Gegengründe werden aber nicht mit aller erforderlichen Deutlichkeit, Ausführlichkeit und Gründlichkeit erörtert und geprüft, weil die kirchliche Gewalt vor der Vernunft das Endurtheil gesprochen hatte. Gleichwohl greift dieser Zwist in das so mannigfaltige Gewebe der scholastischen Philosophie ein, und in demselben tritt zuweilen die Kraft der Vernunft, welche sich von den Fesseln des Autoritätsglaubens losmachen, und das Recht der Selbstprüfung handhaben will, auf eine unerwartete Weise hervor. Besonders war es der Nominalismus, welcher zuerst eine freie Denkungsart in Gang brachte, und durch die Trennung des Neuplatonismus von dem Aristotelismus die Einsicht in das Blendwerk der scholastischen Philosophie beförderte. Aus diesem Grunde verdient diese Trennung allerdings die erste Rücksicht bei der Bestimmung der Perioden der scholastischen Philosophie. Sie scheint am füglichsten in vier Perioden abgetheilt werden zu können; die erste begreift den Zeitraum bis auf Roscelin, oder das Ende des eilften Jahrhunderts. In dieser wurden einzelne Versuche gemacht, die Philosophie auf die Theologie anzuwenden und mit derselben zu verbinden. Man nahm die Realität der Begriffe nach der Ansicht der Alexandrinisch-Neuplatonischen Philosophie ohne weitere Prüfung an. Blinder Realismus. Zweite Periode, von Roscelin bis auf Albert den Großen und Thomas v. Aquino, oder bis zum Anfange des dreizehnten Jahrhunderts.

Erster

Erster Anfang einer freieren Denkungsart und Prüfung des Grundes des im Werden begriffenen philosophisch-theologischen Systems. Die Realität der Begriffe wird geläugnet und behauptet. Concilien entscheiden den Streit durch Machtgebote. Der Realismus erhält dadurch neues Gewicht. Kampf und Verdrängung des Nominalismus. Dritte Periode bis auf Occam, oder den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts. Der Realismus ersteigt durch das Genie zweier Männer, Thomas und Duns Scotus, durch die Verbreitung der Aristotelischen Schriften und der Arabischen Commentatoren, die höchste Stufe von Ansehen und Ausdehnung. Vierte Periode, von Occam an, der den Muth hatte, sich für die verrufene Partei der Nominalisten zu erklären, und ihr neues Leben zu geben, dadurch aber auch die alten eingeschlummerten Streitigkeiten wieder zu erwecken. Kampf der Nominalisten mit den Realisten mit siegreichem Uebergewicht der ersten.

Ein anderer Punkt, der in der Geschichte der scholastischen Philosophie nicht gleichgültig ist, betrifft das Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Wir finden, daß dieses Verhältniß nicht immer dasselbe blieb, daß die erste der andern bald subordinirt bald coordinirt war, bald theilweise, bald als ein Ganzes von integrirenden Theilen; daß sie ferner bald harmonisch, bald disharmonisch waren. Auch hier treffen die vorzüglichsten Veränderungen mit den vier erstern Abtheilungen zusammen. In der ersten Periode wurden nur einzelne Versuche gemacht, Philosophie auf Theologie anzuwenden; beide waren noch nicht zusammengeschmolzen, und im Kampfe mit einander begriffen. In der zweiten dauerte der Kampf fort, aber die Versuche gingen in das Große und auf das Allgemeine. Durch Concilien-

cilienschlüsse wurde die Subordination der Philosophie unter die Theologie sanctionirt, und abweichende Meinungen verdammt. In der dritten schmolzen Theologie und Philosophie, besonders durch Thomas Bemühungen, immer mehr zusammen; der äußere Kampf hört auf, oder vielmehr verstummt, ohne daß der innere Friede hergestellt und fest gegründet wird. In der vierten endlich bricht der alte Zwist, obgleich noch von weitem, wieder aus, die Philosophie ermannt sich, und erhält Muth, sich von dem alten Gängelbande loszureißen.

Diese Abtheilung werden wir zum Grunde legen, weil wir keine vollkommnere kennen. Aber wohin kommt die Geschichte der Philosophie unter den Arabern, welche doch auch eine bedeutende Rolle in dem Mittelalter einnimmt? Wir haben uns schon zu Anfange dieses Hauptstücks erklärt, daß wir sie nur als eine Episode betrachten könuen, weil sie für die allgemeine Geschichte der Philosophie wegen ihres Einflusses auf die scholastische Philosophie nur ein mittelbares Interesse haben kann. Es wird in der dritten Periode, wo dieser Einfluß bedeutender wird, sich am füglichsten die Stelle finden, wo wir die Geschichte von der Entstehung und Verbreitung der Liebhaberei für die Philosophie unter den Arabern nachholen und einschalten können.

Was übrigens den Inhalt und die Form der Geschichte der scholastischen Philosophie betrifft, so erinnern wir an die oben Th. 7. S. 18 ff. dargelegten Bemerkungen über die Beschaffenheit der Quellen und die daraus entspringenden Regeln des Verfahrens. Wir bleiben in den Gränzen der allgemeinen Geschichte stehen, und werden auch innerhalb derselben nicht alle Lücken und Mängel vermeiden können. Es wird unser vorzüglichstes Augenmerk darauf gerichtet seyn, das Philosophiren, den

Zweck,

Zweck, den Gegenstand, den Gewinn für die Wissenschaft, den Gang der Speculation, die verschiedenen Kreuz- und Querzüge und das Penelopeische Gewebe derselben so getreu als möglich darzustellen. Ohne zu vergessen, daß es uns um eine Geschichte der Philosophie, nicht der Theologie, gilt, werden wir zugleich, wo es nöthig scheint, um den Geist der herrschenden Philosophie zu charakterisiren, auf das Verhältniß der Philosophie und Theologie, und den wechselseitigen Einfluß der einen auf die andere, Rücksicht nehmen.

Erstes Kapitel.

Erste Periode.

Von Karl dem Großen bis auf Roscelin oder bis zu dem Ende des eilften Jahrhunderts.

Blinder Realismus.

Wenn man den gänzlichen Verfall aller Wissenschaften, die weit ausgebreitete Unwissenheit auch unter den Ständen, welche andern mit ihren Einsichten und ihrem Beispiele als Muster vortreten sollen, in den Zeiten vor Karl dem Großen mit den Kenntnissen und der Aufklärung der Männer, die sich seit der Regierung dieses Kaisers auszeichneten, und mit der neu angeregten und belebten Thätigkeit, welche in diesem Zeitraume in Großbritannien, Frankreich und Deutschland begannen, und nach manchen Unterbrechungen und Hindernissen sich ausbreiteten, vergleicht, so muß man die Regierung und die Anstalten dieses Regenten segnen. So unvollkommen auch die letzten waren, wenn man sie mit den wissenschaftlichen Insti-

Instituten der neueren Zeit vergleicht; so wohlthätig waren jene doch für die damalige Zeit, und von so wichtigen Folgen für die künftigen, der Unwissenheit, Roheit und Barbarei den ersten tödtlichen Stoß zu geben. Beschämung vor sich selbst, und das Bewußtseyn des Bedürfnisses einiger Bildung zu wecken, und dadurch die erste Dämmerung in die Finsterniß zu bringen, das ist freilich ein Verdienst, welches nicht sehr glänzt, aber darum nicht weniger ein großes Verdienst. Nichts beweist aber die Größe des Verderbens mehr, als daß ein Regent dem geistlichen Stande gebieten mußte, sich zu den Geschäften desselben zu bilden, und die Unwissenheit in dem Abc der wissenschaftlichen Kultur abzulegen, so wie auf der andern Seite die kräftigen Anstalten Karls des Großen, die Vereinigung der wenigen ausgezeichneten Männer, die es damals gab, an seinem Hof, und die Anlegung so vieler Schulen, die den Samen der Aufklärung, wenn auch spärlich, doch hin und wieder ausstreuten, und auch nach einer unruhvollen Zeit politischer Stürme und Zerrüttungen einige Früchte gedeihen ließen, die Weisheit und Wohlthätigkeit seiner Regierung sattsam beurkunden.

Dieser kluge Regent wollte aber nicht allein durch Befehle wirken. Er hatte sich selbst auch von dem Engländer Alcuin und von Peter von Pisa Unterricht in der Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Geometrie, Astronomie, geben lassen; er verstand nicht allein die lateinische, sondern auch selbst Etwas von der griechischen Sprache. Dieses Beispiel wirkte gewiß mächtig auf die höheren Stände, und gab seinen Schulanstalten größere Wirksamkeit. An seinem Hofe stiftete er eine eigene Schule zum Unterricht der Söhne seiner Staatsbeamten, und er hielt es nicht unter seiner Würde, denselben gewisse Exercitien aufgeben zu lassen, und deren Prüfung beizuwohnen.

nen. Auf seinen Befehl mußten in den Klöstern und in den erzbischöflichen Residenzen ebenfalls Schulen errichtet werden. Der Zweck derselben war, Geistliche zu bilden, daß sie die Bibel richtig verstehen, sich richtig auszudrücken lernten, und überhaupt eine Leuchte für die Welt seyn könnten [1]). Das Mittel dazu war der Unterricht in dem sogenannten trivium und quadrivium, wodurch einiges Studium des Alterthums und einige wissenschaftliche Begriffe desselben in neuen Umlauf gesetzt wurden. Es kam nun darauf an, von welcher Seite diese geringfügige Masse von Kenntnissen, die gleichsam dem Abendlande von neuem aufgepfropft werden mußten, Eingang finden, und neue Knospen hervortreiben würden. Es war natürlich, daß diese Seite keine andere seyn konnte, als die Berührung mit den Religionskenntnissen und deren Vortrag. Denn die neuen Schulanstalten waren hauptsächlich für die Geistlichkeit bestimmt, und durch Geistliche wurde der Unterricht gegeben. Außer der Grammatik und Rhetorik konnten daher auch nur diejenigen Kenntnisse gesucht und geschätzt werden, welche für die Erklärung der Schrift, für die Vertheidigung der Religion, und die Zwecke der Kirche nützlich und nothwendig erschienen, nämlich die Grammatik,

1) Concilium Cabilonense vom J. 813. 6 Kap. Oportet etiam, ut, sicut dominus Imperator Carolus, vir singularis mansuetudinis, fortitudinis, prudentiae, iustitiae ac temperantiae, praecepit, Episcopi scholas constituant, in quibus et literaria solertia disciplinae et sacrae scripturae documenta discantur, et tales ibi erudiantur, quibus merito dicatur a Domino: Vos estis sal terrae, et qui condimentum plebibus esse valeant, et quorum doctrina non solum diversis haeresibus, verum etiam Antichristi monitis et ipsi Antichristo resistatur, ut merito de illis in laude ecclesiae dicatur: mille clypei pendent ex ea, et omnis armatura fortium.

matik, Dialektik, Rhetorik, Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie. Auch war es immer nur der kirchliche Gebrauch, zu welchem diese Kenntnisse erlernt wurden. Nur auf diesem beschränkten Boden fand der ausgestreuete Same einiges Erdreich, in dem er aufgehen und einige Frucht tragen konnte. Die Musik, nämlich der Kirchengesang, wurde mit vieler Mühe und Zeitaufwand gelernt; mit der Arithmetik und Astronomie wußte man nichts anzufangen, als die Feste der Heiligen zu berechnen. Das Studium der Klassiker wurde nur zu Karls Zeiten etwas betrieben, und verschwand nachher bald wieder, weil es in zu wenig Berührung mit dem Kirchendienste stand. Am meisten fand die Dialektik noch Eingang; denn durch diese suchte man in das Chaos der kirchlichen Meinungen etwas Licht, Zusammenhang und Bündigkeit zu bringen; und das Bewußtseyn, daß dieses Bedürfniß sey, mußte sich von neuem lebhaft regen, da Karl der Große über mehrere Punkte des Kirchenglaubens Rechenschaft forderte, und dadurch sowohl, als durch einige Kenntniß der Kirchenväter, vorzüglich des Augustins, und einiger Klassiker, als des Cicero und Quinctilian, die schimpfliche Unwissenheit und die erbärmliche Beschaffenheit der Lehrer der christlichen Religion in die Augen fiel. Sobald als das Uebel entdeckt war, äußerte sich auch das Verlangen, demselben abzuhelfen. Ein neuer Trieb zur Geistesthätigkeit wurde rege; man suchte die Hülfsmittel auf, durch welche man sich emporarbeiten konnte. Das einzige und beste schien die Dialektik zu seyn, weil diese allein das Verstehen und Erklären der heiligen Schrift, als der einzigen Quelle der Religionswahrheiten, möglich mache [2]). Wenn gleich auch

2) Alcuin richtete seine Bücher von der Dreieinigkeit an den Kaiser Karl nicht in der Absicht, um diesen in diesen Geheimnissen der Kirche zu unterrichten, sondern um diejenigen

auch die Dialektik von Einigen aus Trägheit geringgeschätzt wurde, so mußte doch des großen Kaisers Beispiel und Wille, die Schule des Alcuinus zu Tours, aus welcher mehrere Männer hervorgingen, die sich durch Kenntnisse, Wißbegierde und den Eifer, die Finsterniß der Unwissenheit zu vertreiben, auszeichneten, und nach demselben Zuschnitte, wie Alcuin, neue Schulen anlegten, oder in denselben lehrten, nicht wenig wirken, um einiges Interesse zu erhalten und zu verbreiten. Und als nicht lange darauf einige von dem rechtgläubigen Systeme der Kirche abweichende Meinungen vorgebracht und vertheidigt, von Andern bestritten wurden, und hier der nützliche Gebrauch der Dialektik durch die That einleuchtete, als sich einige Lehrer in den Klosterschulen, wie Lanfranc und Anselm, durch die Geschicklichkeit in dem Gebrauche der dialektischen Regeln hervorthaten, dadurch sich Ruhm und Vermögen erwarben, und oft zu den angesehensten Kirchenämtern emporschwangen; so konnte es nicht fehlen, daß dadurch der Eifer, die Schulen der Dialektik zu besuchen, und neue zu errichten, nicht mächtig wäre gereizt worden. Es entstand ein Wetteifer unter den Lehrern, es einander zuvor zu thun, und eine größere Menge von Schülern an sich zu ziehen. Den jungen Leuten empfahl sich aber die Dialektik von mehr als einer Seite. Außer der Mathematik hat nicht leicht eine

gen zu widerlegen, welche die Dialektik weder für nothwendig noch für nützlich hielten, und ihm darüber Vorwürfe machten, daß er ihre Regeln den Kaiser gelehrt habe. Er schützte sich mit Augustins Ansehen, welcher auch in seinen Büchern von der Dreieinigkeit behauptet hatte, daß man die tiefsinnigsten Fragen über dieß Geheimniß der Religion nicht entscheiden, noch die Schwierigkeiten, die man darin findet, ohne Hülfe der Kategorieen auflösen und heben könne. Cramer Fortsetzung des Bossuet, 5 Th. 2 Bd. S. 567.

eine Wissenschaft oder Kunst so viel Reiz für Köpfe, die nur einige Fähigkeit haben, als diese. Denn sie weckt ihre Selbstthätigkeit, gibt ihnen Gelegenheit, ihre Talente anzuwenden, und Gebrauch von den erworbenen Kenntnissen nnd Geschicklichkeiten zu machen; sie bietet sich gleich gut zu Spiel und Ernst dar, und kommt der jugendlichen Neigung, muthwillig andere zu necken, eben so wohl zu Statten, als dem sich entwickelnden Triebe der Vernunft, nach Gründen zu forschen und zu prüfen.

Hieraus läßt sich die Menge von Schulen, in welchen die Dialektik getrieben wurde, der Zulauf zu denselben, der Wetteifer und die Eifersucht der Lehrer, die Menge von Disputationen, erklären, von welchen diese Schulen wiederhallten. Der Stoff derselben war größtentheils aus der Theologie genommen. Denn diese Schulen waren in Klöstern, und zur Bildung künftiger Geistlichen angelegt. Die Theologie begriff fast ausschließlich den ganzen Kreis des Wissens. Dieses Wissen war aber von Gott offenbaret, in sich einzig gewiß und unveränderlich; es ist seinem Inhalte nach von der Vernunft unabhängig; sie kann denselben nur entwickeln, erläutern, in einen Zusammenhang bringen, gegen Einwürfe und Angriffe vertheidigen. Dieses war immer die Hauptrücksicht bei der Bestimmung und Bildung eines Religionslehrers, und war es auch jetzt, da er in den philosophischen Schulen zu seinem Amte vorbereitet wurde. Und da von allen Theilen der Philosophie die Dialektik der einzige war, welcher in den neuen Schulen aufgenommen wurde, so mußte nothwendig eine innigere Verschmelzung der Dialektik mit der Theologie zu Stande kommen, als bisher der Fall gewesen war 3).

Doch

3) Es scheint zwar, als wenn zu Karls des Großen Zeiten nicht allein die Dialektik, sondern auch die zwei übrigen Theile

Doch wurde diese Vereinigung in dieser ersten Periode nur erst vorbereitet. Das Trivium und Quadrivium wurde theilweise und unvollständig in den Schulen als Vorbereitung zur Theologie gelehret, in manchen aber auch mehr Unterricht in der Theologie, als in den Vorbereitungswissenschaften, ertheilet. Es fehlte auch an einem

Theile der Philosophie, die Ethik und Physik, vorgetragen worden seyen, wie man aus den Worten des Alcuin *Commentar. in Ecclesiastem*, C. 1., sieht: Nisi prius relinquamus vitia, et pompis seculi renunciantes, expeditos nos ad adventum Christi praeparaverimus, non possumus dicere: osculetur me osculo oris sui. Haud procul ab hoc ordine doctrinarum et Philosophi sectatores suos erudiunt, ut primum Ethicam doceant, deinde Physicam interpretentur, et quem in his profecisse perspexerint, ad Theologiam usque perducant. Allein in der Folge muß nur allein der Dialektik eine Stelle in dem Schulunterricht eingeräumt worden seyn, weil man keine Spuren von jenen entdeckt. Dieses Factum läßt sich daraus erklären, daß unter Karl dem Großen der Sinn für die Alterthumskunde erwachte, und daher auch ein Interesse für die Philosophie als ein Ganzes, nicht bloß für einen aus der Verbindung des Ganzen gerissenen Theil, wenigstens auf eine kurze Zeit aufzuleben schien. Als aber jener Sinn sich verlor, und die Kenntniß des klassischen Alterthums nur bei Wenigen noch haftete, da gewann man die Beschränktheit lieb, und schätzte die Dialektik als Philosophie nur aus dem Interesse der Nützlichkeit für einen fremden Zweck. Wir finden daher auch, daß mehrere von den Männern, welche einigermaßen vertraut mit den Griechen worden waren, auch sich mit andern Theilen der Philosophie beschäftigten. So übersetzte Scotus Erigena die Ethik des Aristoteles. Mannon erklärte einige Schriften des Plato und Aristoteles. Wenn aber selbst Alcuin dagegen war, daß Virgil in den Klosterschulen gelesen und erklärt würde, so siehet man darin die Ursache, welche die zwei Theile der Philosophie verdrängte, und nur die Dialektik beibehielt.

einem äußeren Verbindungsmittel dieser beiden getrennten Gebiete, welches in der folgenden Periode der Zufall durch die Gründung der Pariser Universität herbeiführte. Nur einige Streitigkeiten über gewisse kirchliche Meinungen, die sich eben erst bildeten oder mehr entwickelten, veranlaßten durch den Gebrauch der Dialektik eine engere Verbindung derselben mit der Theologie, und einige ausgezeichnete Denker versuchten durch philosophische Einsichten die Religionswahrheiten aufzuklären. Hierdurch wurde aber sogleich die alte Feindschaft zwischen der Philosophie und Theologie rege; es entstanden Streitigkeiten, in welchen sich zwei widerstreitende Bestrebungen offenbarten. Auf der einen Seite strebte die Vernunft über die Schranken des Kirchenglaubens hinaus, und suchte denselben der Entscheidung der Vernunft zu unterwerfen. Auf der andern Seite setzte sich die Kirche gegen diese kühnen Versuche als verwegene Anmaßungen, und verwarf alle mit dem Kirchenglauben nicht einstimmige Resultate. In diesen Kämpfen war das künftige Schicksal aller solcher Streitigkeiten und das Endresultat vorgebildet.

Die Dialektik wurde in den Schulen nach einigen wenigen und dürftigen Schriften gelehret, welche sich aus den vorigen Zeiten erhalten hatten. Es waren die zwei Schriften von der Dialektik und den Kategorieen, welche dem Augustinus beigelegt wurden, Porphyrs Einleitung in das Organon des Aristoteles, Cassiodorus kurzer Abriß der Dialektik, nach dem Aristoteles, und des Boethius Uebersetzungen 4). Dieß war auch dem Grade der Kultur

4) *Vita Odonis Cluniacensis Abbatis*, l. 1. Odo his diebus adiit Parisiam, ibique Dialecticam S. Augustini Deodato filio suo missam perlegit, et Marcianum

Kultur und der herrschenden Denkungsart des Zeitalters angemessen, daß man echte Kenntnisse, oder doch wenigstens diese ohne das Unkraut der Irrthümer, nur aus Schriften der Kirchenlehrer meinte schöpfen zu können. Zwar hatten diese selbst wieder aus den unreinen Quellen der heidnischen Philosophen geschöpft; aber durch den Gebrauch, den heilige Männer von dieser Quelle machten, waren die profanen Sachen gereiniget, geläutert und geheiliget worden. So vereinigte sich hier Armuth und beschränkte Denkungsart, den genannten Schriften ein großes Ansehen zu geben. Capella scheint zwar eine Ausnahme zu machen. Allein außer dem, daß man nicht weiß, ob nicht vielleicht dieser Schriftsteller in diesen Zeiten, wo die Kritik wenig im Gebrauche war, für einen christlichen Schriftsteller galt, kam auch der Umstand hinzu, daß er von angesehenen Kirchenschriftstellern, unter denen der heilige Gregor von Tours in seiner Geschichte von Frankreich oben an stehet, sehr gelobt und empfohlen worden war.

Einige von den ausgezeichneten Männern dieser Zeiten schrieben selbst einige dialektische Schriften, welches wenigstens beweiset, daß einige Selbstthätigkeit sich wieder

cianum in liberalibus artibus frequenter lectitavit. Praeceptorem quippe in his omnibus habuit Remigium. *Othonis Dialogus de tribus quaestionibus* (Pezii Thesaurus Anecdotor. T. III. P. II. p. 144. 146.) Nam dialecticos quosdam ita simplices inveni, ut omnia S. Scripturae dicta juxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent, magisque Boëtio quam Sanctis Scriptoribus in plurimis dictis crederent. — Major enim cura mihi est legendo vel scribendo sequi sanctorum dicta, quam Platonis vel Aristotelis, ipsiusque etiam Boëtii dogmata.

wieder zu regen anfing. Aber ihre Versuche waren so unvollkommen, daß sie jene Hauptbücher nicht verdrängen konnten. Eines Theils gaben sie nur in einer rohen Gestalt das wieder, was sie in jenen gefunden hatten; andern Theils verbreiteten sie sich nur über einzelne Materien, ohne den kleinen Umfang der damaligen Dialektik zu erschöpfen. Hieher gehören Alcuins Gespräche de dialectica, Gerberts Schrift de rationali et ratione uti, Abbo's des Abts zu Fleury Schrift über einige Schwierigkeiten der Schlüsse, welche verloren gegangen ist, Adalberous dialogi de modo recte argumentandi et praedicandi Dialecticam. Es hängt in diesen Schriften noch alles an der metaphysischen Terminologie der Aristotelischen Kategorien und Anteprädicamente, in welche man alles einzuzwängen suchte. So geringfügig aber auch zum Theil die besonderen Fragen sind, welche in denselben untersucht werden, so siehet man doch in einigen, wie z. B. bei Gerbert, schon das Streben, sich von dem Joche lästiger Formeln loszureißen, und die Regeln des Denkens aus der wahren Quelle mit Selbstständigkeit abzuleiten. Schon findet man Beweise in der angeführten Schrift des Gerbert, daß er sich mit Aristoteles logischen und metaphysischen Schriften bekannt gemacht hatte, und in dürren Auszügen aus denselben, welche in dem Gebrauche waren, keine Befriedigung fand. Doch dieses Bedürfniß konnten jetzt nur noch wenige fühlen, und es fehlte auch noch an günstiger Gelegenheit, aus bessern Quellen zu schöpfen. Das Vorurtheil für Augustinus und gegen Aristoteles war noch zu stark, als daß die Bemühungen und die günstigen Urtheile des Scotus Erigena und des Gerbert hätten viel wirken können. Der Geruch der Ketzerei, in welchen der erste kam, machte, daß sein

Beispiel, den Berengar ausgenommen, keine Nachfolger fand [5]).

Die Dialektik war aber auch der einzige Theil der Philosophie, der in den Schulen mit Eifer gelehrt und getrieben wurde. Die Vernunft war in den vorhergehenden Zeiten so sehr herabgesunken, daß sie sich nur in wenigen zu einem etwas helleren und umfassenderen Begriffe von Philosophie erheben konnte. Einige Gelehrte dieses Zeitalters, welche ihren Geist durch einige Werke des Alterthums etwas mehr als Andere genährt und gebildet hatten, ahndeten etwas Besseres in der Philosophie, als einen leeren Wortkram und eine Fertigkeit mit todten Formeln. Philosophie war ihnen eine lebendige Wissenschaft, welche das Allgemeine, den ganzen Umfang alles dessen, was ist, begreift, und Einheit, Zusammenhang und Gründlichkeit in die gesammte Masse unserer Erkenntnisse bringt. Dieses war die Idee, welche Johannes Scotus Erigena sich gebildet hatte, ein Produkt seines eigenen, durch die Alten geweckten Selbstdenkens. Alles Wissen ist ein Erzeugniß der Vernunft. Es kann daher nicht zwei Wissenschaften geben, welche so von einander getrennt und unabhängig wären, daß keine mit der andern etwas gemein hat, als die Theologie und Philo-

5) Bulaeus *Histor. Universit. Parisiens.* T. I. p. 519. Igitur iis temporibus Augustini Dialectica potius tradebatur, quam Peripatetica; quanquam paulo ante Ioannes Erigena Aristotelis lectioni addictus omnem quaestionem ejus fundamentis et theorematis enodare se posse jactasset, et discipulos suos iis informasset. Sed quia in rebus fidei errare compertus est, sequenti seculo videtur minus lectitatus fuisse Aristoteles. Berengarius eum in scholas revocavit.

Philosophie gewöhnlich betrachtet wurden. Nach dieser nicht grundlosen Ansicht sucht er diese Trennung aufzuheben, Philosophie und Religion in Eins zu verbinden. Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche die Gründe aller Dinge zu erforschen strebt, und auch wahrhaft findet. Was ist daher die wahre Philosophie anders, als die wahre Religion, und die wahre Religion als die wahre Philosophie. Hat die Philosophie einen andern Gegenstand und Zweck, als die Regeln und Grundsätze der Religion zu entdecken, durch welche Gott als die höchste und Hauptursache aller Dinge erkannt, und mit Demuth auf eine vernünftige Weise verehrt wird [5 b])? Für die menschliche Vernunft kann es nur Eine Wahrheit geben, und was daher in der Philosophie wahr ist, muß es auch in der Theologie seyn. So

5 b) *Ioh. Scoti Erigenae lib. de praedestinatione.* Prooemium (*Veterum Auctorum qui IX. S. de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta cura Gilb. Mauguin.* Paris 1650. T. I. p. 103.) Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur, et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus, seu partitionibus quaedam breviter edisserere necessarium duximus. Si enim, ut ait Augustinus, creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est, sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere. Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

So richtig daraus die Einheit der wahren Theologie und Philosophie folgt, so beging Scotus dennoch einen kleinen Fehler darin, daß er die Erforschung der Gründe aller Dinge nicht allein zum Zweck der Philosophie machte, sondern auch die wirkliche Erreichung desselben voraussetzte, ohne vorher über die Möglichkeit und die Bedingungen irgend eine Untersuchung angestellt zu haben. Dieses mußte ihn in denselben Dogmatismus stürzen, wie die griechischen Weisen, in deren Fußtapfen er tritt. Auch werden wir weiter unten daraus die charakteristische Eigenthümlichkeit seines Systems hinreichend begreifen.

Eine solche sich über die gemeine Beschränktheit erhebende Idee von der Philosophie war aber in diesen Zeiten eine höchst seltene Erscheinung. Die Vernunft mußte erst wieder zum Selbstgefühl geweckt und erhoben, der Schlummer, in den sie gefallen war, gestört, und die Fesseln der Trägheit zerbrochen werden. Dieses geschah durch die dialektischen Uebungen in den Schulen, und durch einige Streitigkeiten über kirchliche Dogmen. Die Dialektik wurde eines Theils zu einem fremden Zweck für den kirchlichen Gebrauch gelehrt und getrieben. Aber bald fand man daran so viel Geschmack, daß man sich fast ausschließend um ihrer selbst willen mit ihr beschäftigte. Es war nicht die wahre wissenschaftliche Logik, welche den logischen Zusammenhang der Gedanken bis auf die letzten Principe des Denkvermögens verfolgt, an Gründlichkeit, Ordnung und Methode im Denken gewöhnt, und wenigstens in dem Kopfe aufräumt, und Irrthümern vorbeuget, sondern eine leere und eitle Kunst, dialektische Formeln zu handhaben, und ohne wissenschaftlichen Zweck auf allerlei gegebene und aufgegriffene Fragen anzuwenden, eine Streitkunst, die nur Klopffechter bildete, und nur in einigen Köpfen, deren

Verstand eine bessere Richtung erhalten hatte, Muth und Kraft belebte, selbst zu denken, und sich dem Strome der blinden Autorität, meistentheils zu ihrem eigenen Schaden, wie das Leben des Godschalks, Ratramnus und Berengars beweist, zu widersetzen. Auf diese Art schildert uns ein geistreicher Schriftsteller das Studium der Dialektik vor und zu seiner Zeit [6]).

Dieses Studium der Dialektik und die Disputationen in den Schulen verdrängten alle übrigen Studien. Gleich

6) *Iohannis Sarisberiensis Metalogicus*, l. II. c. 6. 7. Was er hier von dem Unfuge, der mit der Logik zu seiner Zeit getrieben wurde, sagt, gilt auch zum Theil von der vorhergehenden. Man gehe so weit, ut clament in compitis, et in triviis doceant, et in ea, quam solam profitentur, non decennium aut vicennium, sed totam consumpserint aetatem. Nam cum senectus ingruat, corpus enervet, sensuum retundat acumina, et praecedentes comprimat voluptates, solam hanc in ore volvi, versari in manibus, et aliis omnibus studiis praeripere locum. Fieri itaque illos in puerilibus academicos senes, omnem dictorum aut scriptorum excutere syllabam, immo et literam, dubitantes ad omnia, quaerentes semper, sed nunquam ad scientiam pervenientes, et tandem converti ad vaniloquium ac nescientes quid loquantur, aut de quibus asserant, errores condere novos, et antiquorum aut nescire, aut dedignari sententias imitari. Compilare omnium opiniones et ea, quae etiam a vilissimis dicta vel scripta sint, ab inopia judicii describere, et referre; proponere enim omnia, quia nesciant praeferre meliora. Tantam esse opinionum oppositionumque congeriem, ut vix suo nota esse possint auctori. *Guilielmus Malmesburiensis* de gestis Anglorum Pontificum, l. II. Sed eo (Lanfranco) apud Beccum monachato, cum ubique scholares inflatis buccis dialecticam ructarent.

Gleich nach den lateinischen Exercitien drängte man sich zu den dialektischen Uebungen. Dichter und Geschichtschreiber wurden verachtet; wer sich mit den Werken der Alten bekannt machen wollte, wurde ausgezischt und für den größten Dummkopf gehalten. Nur die eignen oder des Lehrers Einfälle und Erfindungen waren geltend. In den Disputationen erfocht man den Sieg nicht gerade durch Gründe, sondern mehr durch die Gewalt des Schreiens und Lärmens [7]).

Es ist ganz natürlich, daß diese Dialektik, welche nur eine Kunst ist, über alles ohne gründliche Kenntniß zu schwatzen und hin und her zu räsonniren, wenn sie allein getrieben wird, und der Verstand nicht mit Realkenntnissen ausgerüstet ist, eine stolze Einbildung, Dünkel und Aufgeblasenheit erzeugen muß. Denn nichts bläht mehr auf, als ein einseitiges Halbwissen, und die mechanische Fertigkeit mit Formeln und leeren Begriffen, die dennoch reich an Inhalt zu seyn scheinen, weil eine Menge von Objecten unter ihnen gedacht werden können. Durch sie wurde es leicht, sich und andern einen größeren Reichthum an Kenntnissen, eine gewisse Universalität, Ueberlegenheit und Meisterschaft einzubilden und anzudichten. Da es keine Schwierigkeit hatte, die Formeln sich anzueignen, und die Manier anzunehmen, so kamen die Schüler leicht auf den Gedanken, selbst den Lehrer zu machen, und traten mit selbstgefälliger

7) *Iohannes Sarisberiensis Metalogicus*, l. I. c. 3. Sufficiebat ad victoriam verbosus clamor, et qui undecunque aliquid inferebat, ad propositi veniebat metam. Poetae, Historiographi habebantur infames, et si quis incumbebat laboribus antiquorum, notabatur, et non modo asello arcadico tardior, sed obtusior plumbo omnibus erat in risum; suis enim aut magistri sui quisque incumbebat inventis.

liger Miene als Meister in der Kunst, mit Begriffen zu spielen, auf. Eben so wenig Mühe konnte es einem solchen Meister machen, wenn er eine fertige Zunge hatte, und ihm die Sprache mit Leichtigkeit zu Gebote stand, andern zu imponiren, und den ausgebreiteten Ruhm eines großen Lehrers und Gelehrten zu erwerben [8]).

Die vorzüglichste Uebung in der Dialektik bestand darin, daß eine Menge von Fragen aufgeworfen wurden, über welche für und wider disputirt wurde. Diese Methode, die in den Klosterschulen aufgekommen war, kam immer mehr in Schwung, und wurde auf der Pariser Universität in der Folge am meisten getrieben. Es galt

8) *Iohannes Sarisberiensis Metalogicus*, l. I. c. 3. Fiebant ergo summi repente philosophi; nam qui illiteratus accesserat, fere non morabatur ulterius in scholis, quam eo curriculo temporis, quo avium pulli plumescunt. Itaque recentes magistri e scholis et pulli volucrum e nidis sicut pari tempore morabantur; sic pariter avolabant. *Abaelardus historia calamitatum suarum*, c. 3., von Anselm dem Scholasticus zu Leon, welchen ein alter Schriftsteller bei *Launoius de scholis celebribus*, p. 182. virum sapientissimum, per totum pene orbem latinum scientiae et eloquentiae suae fama notissimum nennt: accessi ad hunc senem, cui magis longaevus usus, quam ingenium vel memoria nomen comparaverat. Ad quem, si quis de aliqua quaestione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Mirabilis quidem erat in oculis auscultantium, sed nullus in conspectu quaestionantium. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem et ratione vacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat. Arbor ejus tota in foliis aspicientibus longe conspicua videbatur, sed propinquantibus et diligentius intuentibus infructuosa reperiebatur.

galt niemand für einen guten Kopf, der nicht im Stande war, verwickelte Fragen auf die Bahn zu bringen und aufzulösen, neue Formeln, neue Unterscheidungen, neue Mittelbegriffe zu erfinden 9). Es regte sich also zwar allerdings ein gewisser neu geweckter Trieb der Thätigkeit, ein Streben des Selbstdenkens und Selbstprüfens, welches sich vorzüglich darin äußerte, daß man sich von dem Alten und Gewöhnlichen loszureißen, das alte Geleis zu verlassen, und neue Wege, Ansichten und Methoden zu gewinnen trachtete 10). So sehr man daher auch erwarten durfte, daß so viele neu belebte Kräfte, die sich an einander rieben, eine merkliche Reform in dem Gebiete der Wissenschaften hätten hervorbringen, und das, was in mehreren Jahrhunderten war versäumt worden, in kurzer Zeit wieder nachholen müßten; so wenig

9) Bulaei *Hist. Univers. Paris.*, l. I. p. 512. Nihil enim putabant posse quenquam de ingenio praesumere, qui difficultatum propositarum nodos non enodaret, qui non subtiliter et acute disputaret, novos terminos, novas distinctionum formulas non excogitaret, quique se omnibus quaestionibus et interrogatis responsurum non promitteret. Itaque quotquot eo pruritu laborabant, Lutetiam veniebant interrogaturi aut responsuri. Unde Petrus Blesensis, qui florebat circa a. 1160, Lutetiam cum Abela comparat. Qui interrogant, inquit, interrogent in Abela; qui interrogant, interrogent Parisiis, ubi difficilium quaestionum nodi intricatissimi resolvuntur.

10) *Ioh. Sarisberiensis Metalogicus*, l. I. c. 3. Sed quid docebant novi Doctores, et qui plus somnorum quam vigiliarum in scrutinio philosophiae consumpserant, et facilius instituti, quam illi juxta narrationes fabulosas, qui somniantes in Parnasso repente vates egrediebantur, aut citius quam ii, qui de Castalio fonte Musarum munus hauriebant poeti-

wenig war dieses doch der Fall. Außer dem, daß die Lage der wissenschaftlichen Kultur gar zu ungünstig gewesen war, daß fast alles vergessen, verdunkelt, und von Roheit und Unwissenheit wenig Empfänglichkeit für eine höhere Geisteskultur übrig geblieben war; daß die Stürme verheerender Kriege und gewaltsamer Revolutionen alle Quellen und Hülfsmittel beinahe verschlungen hatten; daß daher alles gleichsam von neuem geschaffen werden mußte, und eine lang anhaltende Betriebsamkeit dazu gehörte, nur einigermaßen das Verlorene wieder herzustellen, waren besonders zwei Umstände, welche das Aufkommen eines echten philosophischen Geistes und einer wissenschaftlichen Denkungsart mächtig hinderten. Der eine war der große Mangel an realen Kenntnissen, und die Vertrocknung der Quellen, woraus sie geschöpft wurden. Denn nun behalf man sich in Ermangelung derselben bloß mit den leeren Zeichen und Formen derselben, und trieb ein fruchtloses Spiel mit Begriffen. An den Fragen, welche in den Disputationen der Schulen ventilirt wurden, hatte nicht Wißbegierde, sondern mehr ein jugendlicher Muthwille und Kurzweil den stärksten Antheil. Das menschliche Wissen kam durch die Erörterung derselben um keinen Schritt weiter, und selbst die Bildung eines wissenschaftlichen Sinnes ging dabei fast ganz leer aus. Die meisten Fragen, welche Stoff zu Disputationen hergaben, waren aus dem gemeinen Leben, oder aus dem Gebiete der kirchlichen Dogmatik genommen, und

poeticum, aut quam illi, qui viso Phoebo Musarum nedum Musicorum meruerunt adscribi consortio? Numquid rude aliquid aut incultum, numquid aliquid vetustum aut obsoletum? Ecce nova fiebant omnia, innovabatur Grammatica, immutabatur Dialectica, contemnebatur Rhetorica, et novas totius quadrivii vias evacuatis priorum regulis, de ipsis philosophiae adytis proferebant.

und ohne wissenschaftliches Interesse, da sie Gegenstände betrafen, von welchen entweder kein Wissen möglich ist, oder um deren Wissen sich kein Mensch vernünftiger Weise interessiren würde. Was kann es frommen, die Fragen: ob ein Schwein, das auf den Markt getrieben wird, von dem Stricke oder dem Führer gehalten werde; oder, ob derjenige, der eine Kutte kauft, auch die Kapuze mitgekauft habe, mit aller dialektischen Umständlichkeit und Spitzfindigkeit zu behandeln? Diese Fragen beschäftigten aber, wie uns Johann von Salisbury berichtet, die dialektischen Schulen außerordentlich; man zerbrach sich die Köpfe darüber, ohne sie auflösen zu können [11]). Wenn gleich dieser Schriftsteller nur von seinem Zeitalter spricht, so können wir doch annehmen, daß dasselbe auch mehr oder weniger in der gegenwärtigen Periode Statt gefunden habe. Denn wenn auch das Treiben der dialektischen Kunst erst nach und nach in den Gang kam, und zuweilen wieder unterbrochen wurde, so wirkten doch dieselben Ursachen dieselben Erscheinungen. Schon früherhin äußerte sich derselbe Erfolg, sobald der positive Lehrbegriff einige Consistenz bekommen hatte. Denn alsdann fing man an, Fragen auf Fragen aufzuwerfen, welche in das Kleinliche gehen, und doch den Schein von Wichtigkeit erhalten. So wurde in dem vierzehnten Jahrhunderte zu Konstantinopel mit der größten Hitze des Fanatismus über die Frage gestritten: ob das Licht auf dem Berge Tabor ein erschaffenes oder unerschaffenes gewesen sey? [12]) Und so trieb auch diese viel-

11) *Iohannis Sarisberiensis Metalogicus*, l. I. c. 3. Insolubilis in illa philosophantium schola tunc temporis quaestio habebatur, an porcus, qui ad venalitium agitur, ab homine an a funiculo teneatur; Item, an capucium emerit, qui cappam integram comparavit.

12) *Nicephorus Gregoras*, p. 561 seq.

vielgeschäftige, ungeregelte Neugierde in den Abendländern, selbst in den Zeiten, wo die Wissenschaften beinahe erstorben waren, ihr Wesen. So suchte Julian, Erzbischof von Toledo, in seinen Prognosticis unter andern folgende Fragen mit dem größten Ernst, als hinge davon das Heil des Menschengeschlechts ab, zu beantworten: In welchem Alter die Verstorbenen auferstehen werden, als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greise? In welcher Gestalt? Mit was für einer Leibeskonstitution? Werden die Fetten wieder fett, die Magern wieder mager seyn? Wird der Geschlechtsunterschied in jenem Leben fortdauern? Werden die Menschen alles wieder bekommen; was sie in ihrem Leben an Nägeln und Haaren verloren haben? [13]) Gegen 840 kam die Streitfrage über die Geburt Jesu, ob sie natürlich oder übernatürlich gewesen sey, in Bewegung, und veranlaßte mehrere Streitschriften. Unter andern schrieb Paschasius Radbertus zwei Bände de partu beatae Mariae virginis [14]). Je mehr ein Glaubensbekenntniß Geheimnisse hat, welche dem Gebiete der Vernunft entzogen wurden; je mehr eine äußere Gewalt den Forschungsgeist von diesen Gegenständen abzuhalten sucht, und strengen und blinden Glauben fordert; in demselben Verhältniß wird der Reiz zur Speculation vermehrt, oder auch vermindert, je nachdem die innere Kraft des Geistes stärker ist, als der Hang zur Bequemlichkeit, oder dieser jenen überwiegt. Gewöhnlich ist aber der Erfolg von dieser äußeren Beschränkung des Forschungsgeistes, daß er nach und nach immer mehr erkaltet und seine Energie verliert, daß der menschliche Geist unter der Vormundschaft

13) Cramers Fortsetzung von Bossuet, 5 Th. 2 Bd. S. 88.

14) Bulaeus *Hist. Univers. Paris.* T. I. p. 169.

schaft der Autorität je länger je mehr den Sinn und die Beurtheilung der Verhältnisse verliert. Er strebt alsdann nicht mehr, sich empor zu heben, und sich in den Besitz von Principien zu versetzen, sondern mehr herabwärts zu steigen, und das Gegebene, oder vielmehr durch Autorität Sanctionirte, zu entwickeln, zu zergliedern und näher zu bestimmen, woraus sich nothwendig ein Kleinigkeitsgeist erzeuget. Doch auch diese Thätigkeit des Verstandes, wenn sie aus einem innern Triebe nach Deutlichkeit und Bestimmtheit entspringt, wenn sie das Geglaubte, wenigstens um es denken zu können, Begriffen zu unterwerfen sucht, ist der Hierarchie, welche eifersüchtig über ihr Gebäude, ihre Macht und ihr Ansehen wacht, ungelegen, sie will, es soll nur geglaubt, nicht geforscht, nicht gedacht werden, denn sie müßte fürchten, daß der Geist des Selbstdenkens, wenn er sich ausbreitete, auch zuletzt das ganze Gebäude in Anspruch nehmen möchte [15]). Diese Macht der Hierarchie und der Autorität war das zweite Hinderniß, welches das Emporkommen eines freien Forschungsgeistes hinderte. Sie suchte jeden emporstrebenden Geist nieder zu drücken, jeden freien Schwung zu hemmen, und durch das furchtbare Wort Ketzer, und durch Kirchenbann und körperliche Strafen zu schrecken, daß ja kein Kopf sich herausnehme, von

15) Diese Denkart war auch jetzt die herrschende in den Staaten der christlichen Kirche, und sie spricht sich in mehreren Schriften und Verhandlungen sehr charakteristisch aus. Der Papst Innocentius sagt in einem Briefe an Bernardus von Clairvau und an die Bischöfe von Gallien, worin Abälards Ketzereien verdammt werden: Marcianus licet Laicus, christianissimus Imperator: Nemo, inquit, Clericus vel militaris vel alterius cujuslibet conditionis de fide christiana tractare conetur in posterum; et semel judicata et recte disposita revolvere et iterum disputare contendat. Ubi

von dem Gewöhnlichen und Hergebrachten einen Finger breit abzuweichen. Was blieb dann noch für ein Kreis des Denkens übrig, um sich in demselben mit einiger Freiheit bewegen zu können, als das Feld des formalen Denkens der Dialektik?

So wenig indessen das Studium der Dialektik, wie es jetzt betrieben wurde, selbst noch ergiebig und fruchtbar für die Wissenschaft war, so wichtig waren doch die Folgen davon in anderer Rücksicht und für die Zukunft. Denn erstlich bildeten sich doch von Zeit zu Zeit einige Männer, welche auf ihr Zeitalter und die folgenden einen wohlthätigen Einfluß hatten, und wenigstens die Empfänglichkeit für das Bessere erhielten, und den Trieb nach Vermehrung der Kenntnisse und Bildung des Geistes ausbreiteten. Zweitens. Das Studium der Dialektik, wenn es uns auch als ein leeres und unfruchtbares Spiel erscheint, war dennoch eine Uebung für den Verstand. Einige Fertigkeit in dem Denken, in Erklärung und Bestimmung der Begriffe, in der Bildung der Urtheile, in der Ableitung der Folgerungen und ihrer Verknüpfung, brachte in der Folgezeit durch die Anwendung auf die vorhandenen Kenntnisse, durch die Prüfung des

Ubi si Clericus erit, consortio Clericorum removebitur. Bulaeus *H. U. P.* T. II. p. 633. und T. I. p. 356. aus einem Briefe Fulberts, Bischof zu Chartres: in his tribus (dem Geheimnisse der Trinität, der Taufe, und der Gegenwart Christi im Abendmahle) multi nimis carnaliter intuentes, dum plus carnalem sensum quam fidei arcana mysteria contemplantur, in abruptum perniciosi erroris praecipitium devoluti, nec rerum veritatem, nec sacramentorum virtutem percipiunt, et ideo ab unitate ecclesiae divisi, dum fieri nolunt discipuli veritatis, magistri fiunt erroris.

des für wahr Gehaltenen, und durch das Streben, neue Gründe aufzusuchen, doch offenbar einigen Gewinn, der ohne jene Hindernisse gewiß noch beträchtlicher würde gewesen seyn. Beweise davon finden sich in den Streitigkeiten, welche über einige abweichende kirchliche Meinungen geführt wurden. Drittens. Selbst die Trennung der Dialektik von der Theologie, welche wenigstens dadurch vorbereitet wurde, daß jene als Vorbereitung auf diese in den Klosterschulen getrieben wurde, war nicht ohne allen Vortheil. Es wurde dadurch der Vernunft ein außer dem Gebiete der Theologie gelegener Strebepunkt angewiesen, die Aussicht auf gewisse ursprüngliche Principe des Denkens und Erkennens, und auf eine reine, von der Erfahrung unabhängige Wissenschaft nach und nach wieder hervorgezogen, und der künftigen Philosophie der Boden vorbereitet, so sehr auch die Hierarchie und die herrschende Theologie mit aller Macht dagegen kämpfte. Der Geschmack, den man an Uebungen und Spielen der Dialektik fand, der Gebrauch, den man von den Regeln derselben in den theologischen Streitigkeiten machte, die Vortheile, welche man von der Anwendung derselben in der Bestreitung und Vertheidigung gewisser Sätze erhielt, und überhaupt die Menge von Köpfen, welche in einigen Schulen, wie z. B. zu Bek, dialektische Fertigkeiten erlangt hatten, alles dieses trug dazu bei, daß diese Kunstfertigkeit immer mehr gesucht, daß man nach einem höheren Grade derselben strebte, daß man zur willigen Aufnahme der Aristotelischen Dialektik immer empfänglicher und geneigter wurde.

Außer diesem Studium der Dialektik, wodurch einem gewissen Grade von philosophischer Bildung der Eingang erst wieder geöffnet wurde, bietet diese erste Periode nichts Merkwürdiges dar, als das Leben und das Philosophiren des Scotus Erigena, und Gerbert,

und

und die Verfolgungen des Godschalks und Berengarius. Es gab zwar außer diesem noch mehrere durch Kenntnisse gebildete Männer, die auch nicht ohne Einfluß auf ihr Zeitalter waren, selbst solche, von denen die Annalisten rühmen, daß sie in den geistlichen und weltlichen Wissenschaften großen Ruhm erlangt, und selbst große Philosophen gewesen sind. Allein da diese Schriftsteller gewöhnlich dunkle Begriffe von Wissenschaften und besonders von der Philosophie haben, und darum einige geringe Elementarkenntnisse durch das Vergrößerungsglas betrachten, so können wir um so weniger ihren Urtheilen trauen, da es keine anderen Beweise für die wissenschaftliche Kultur der gerühmten Männer gibt, und ihre Wirksamkeit meistentheils nur in den Unterrichtsanstalten der Klöster sich äußerte, von deren Beschaffenheit und Einfluß wir ebenfalls nur größtentheils allgemeine, nicht in das Umständliche eingehende Nachrichten haben. Ist unter denselben auch irgend ein Mann verborgen, der wegen seiner philosophischen Einsichten Auszeichnung verdient, so kann das Uebergehen desselben seinem Verdienste keinen Abbruch thun, da wir an den genannten Männern nur den herrschenden Zeitgeist, die allgemeine Denkart, die Schwierigkeiten und Hindernisse der nach Aufklärung ringenden Vernunft, und den Widerstand des Vorurtheils gegen die wenigen Versuche eines freien, von den Fesseln der Autorität sich losreissenden Geistes, charakterisiren wollen.

Johannes Scotus Erigena ist wegen seiner gelehrten Bildung, seines philosophischen Geistes, seines Einflusses auf die Nachwelt, und wegen seiner Schicksale gleich merkwürdig. Ein Mann, der eine nicht gemeine Kenntniß der lateinischen, griechischen, ja selbst, wenn man den Zeugnissen trauen darf, der arabischen Sprache besaß, der sich durch das Studium der alten Phi-

Philosophen gebildet, ein hohes Interesse für die Platonische und Aristotelische Philosophie gefaßt, und durch alles dieses den Forschungsgeist angeregt hatte, um durch eigenes Denken sich neue Aussichten zu eröffnen, die Scheidewand zwischen Philosophie und Theologie zu zerbrechen, und dadurch der Vernunft das Recht auch über die Gegenstände der Religion, frei von den Fesseln der Autorität, nachzudenken, zu sichern strebte, ist gewiß eine seltene Erscheinung, wenn auch nicht schon sein kühnes System, das zwar durch die Neuplatonische Philosophie veranlaßt, doch aber Originalität im Denken verräth, die Aufmerksamkeit auf ihn lenkte. Es ist zu bedauern, daß wir so wenige Kenntnisse von seinem Leben, von seiner Bildung, und von seinem Wirken haben, und daß auch seine Schriften, die selbst nicht einmal alle gedruckt sind, zu den Seltenheiten gehören.

Johannes, klein von Statur, aber groß von Geist, war in Großbritannien geboren, obgleich sein Vaterland nicht näher bestimmt werden kann, da ihn einige in Wallis, andere in Schottland oder in Irland, geboren werden lassen, und daher den Namen Scotus und Erigena ableiten [16]). Seine gelehrte Bildung, seine Kenntniß der alten Sprachen, vorzüglich der griechischen, und außer-

16) Bulaeus *Histor. Univ. Paris.* T. I. p. 609, und Wood *Histor. et Antiquit. Oxonii*, p. 15, nennen, nach dem Zeugnisse von Baleus und Pitleus, S. Menevia oder Fanum Davidis in England als seinen Geburtsort. Der erste sagt, daß sein Vater Patrik geheißen, und der letzte, daß er in seiner Geburtsstadt Mönch gewesen. Dessen ungeachtet weist seine gelehrte Bildung, und besonders seine Kenntniß der griechischen Sprache, eher auf Irland, als auf England hin, welches Land damals in demselben Zustande sich befand, wie Gallien zu den Zeiten Karls des Großen.

außerdem noch der arabischen, welche ihm beigelegt wird, ist für jene Zeiten so etwas ausgezeichnet Merkwürdiges, daß einige Schriftsteller behaupten, er habe in seiner Jugend eine Reise nach Athen gemacht, um daselbst die Philosophie zu studiren, und sey über Aegypten, Italien und Frankreich nach England wieder zurück gekehrt. Diese Reise würde freilich das Factum erklärlich machen, wenn sie nur selbst besser historisch begründet wäre, und sie nicht selbst dadurch unwahrscheinlich würde, daß in Athen längst die Musen verstummt waren. Auch gab es damals noch ein Land, das viel näher als Griechenland lag, wo die Gelehrsamkeit sich erhalten hatte, und griechische Sprachkenntnisse leichter erlangt werden konnten, nämlich Irland. Indessen, wenn auch Johannes in Irland seine ersten Studien gemacht haben sollte, so kann er doch vielleicht auch noch eine Reise nach dem Orient gethan haben, um sich weiter auszubilden; sie ist für einen jungen Mann, der einen regen Geist hatte, nicht unwahrscheinlich. Die Kenntniß und Liebe der griechischen Philosophie, durch welche sich dieser Mann auszeichnete, und zumal seine arabische Sprachkunde, wenn es damit seine Richtigkeit hat, nöthigen uns beinahe die Reise nach dem Orient, oder nach Spanien, als eine historische Hypothese anzunehmen. Es ist nicht nothwendig, daß er gerade in Athen verweilt haben müsse — wiewohl damals und noch späterhin der Ruf von Athen, als einem vorzüglichen Musensitze, sich in dem Occident erhalten hatte, wie die vorgenommene, vielleicht aber nicht ausgeführte Reise des Adams von Paris gegen 1160 beweist. —

Doch wie und woher auch Johannes diese Sprachkenntnisse sich erworben haben mag, so ist doch historisch gewiß, daß er sie in einem nicht gemeinen Grade besessen hat. Dadurch erwarb er sich nicht allein einen großen

Namen, sondern öffnete sich auch den Weg zu einer Kenntniß der griechischen Philosophie, vorzüglich der Platonisch en und Aristotelischen, als zu seiner Zeit sich Niemand rühmen konnte, und verschaffte sich ein solches Ansehen, daß ihn der König von Frankreich, Karl der Kahle, an seinen Hof berief, um die gelehrten Anstalten, welche nach Karls des Großen Tode wieder in Verfall gerathen waren, wieder neu zu beleben, und daß er bei diesem Beförderer der Gelehrsamkeit, wegen seiner wissenschaftlichen und gelehrten Kenntnisse sowohl, als wegen seines aufgeweckten und munteren Geistes und seiner witzigen Einfälle, die größte Liebe und Achtung genoß. Durch ihn wurde die Hofschule zu Paris wieder in Gang gebracht. Ein Umstand hemmte die Wirksamkeit desselben. Er hatte sich durch manche freie Urtheile über kirchliche Meinungen der Ketzerei verdächtig, und durch die Uebersetzung der Schriften des angeblichen Dionysius Areopagita ohne päpstliche Censur bei dem Papste Nikolaus II. verhaßt gemacht. Dieser forderte in einem im J. 860 an Karl gerichteten Briefe, daß Johannes Scotus sich persönlich in Rom stellen, oder wenigstens von Paris und der Lehranstalt, der er vorstand, entfernt werden sollte, damit er nicht unter den Weizen des Evangeliums Lolch und Unkraut mische [17]. Karl, der

17) Sed nuper doluimus, ut relatum est Apostolatui nostro, quod opus Dionysii Areopagitae, quod de divinis nominibus et coelestibus ordinibus graeco descripsit eloquio, quidam vir Ioannes natione Scotus nuper transtulit in Latinum, quod juxta morem ecclesiae nobis mitti et nostro judicio debuit approbari. Praesertim cum idem Ioannes multae scientiae esse praedicetur olim, sed non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur. Hinc est, quod dilectioni vestrae vehementer rogantes mandamus, quatenus Apostolatui nostro prae-

der seinen Liebling nicht aufopfern wollte, der päpstlichen Macht sich aber nicht ganz entziehen konnte, wählte das letzte. Johannes verließ Paris, und lebte an verschiedenen Orten, doch immer durch das Ansehen des Königs geschützt. Er kam, nach Einigen, als dieser Papst gestorben war, zurück, und wurde 877 von dem Könige in England, Alfred dem Großen, nebst Grimbald, ebenfalls einem gebornen Britten, berufen, um auf der von ihm gestifteten oder wieder hergestellten Schule zu Oxford zu lehren. Die letzten Schicksale dieses merkwürdigen Mannes sind ungewiß. Denn daß er in dem Kloster zu Malmesbury von den Mönchen, weil er eine strengere Klosterzucht einführen wollte, mit den Schreibegriffeln ermordet worden sey, ist eine Erzählung, welche noch vielen Zweifeln unterworfen ist, besonders deswegen, weil ein anderer Johannes, der Cold-Saxo genannt wird, und Presbyter war, den Alfred ebenfalls auch zum Lehrer zu Oxford gemacht hatte, mit diesem Johannes Scotus von den älteren und neueren Schriftstellern vielfältig verwechselt worden ist.

Johannes Scotus Erigena hat sich ein doppeltes Verdienst um die wissenschaftliche Kultur und die Verbreitung einer aufgeklärteren Denkart erworben. Erstlich ist er der Erste, welcher einen reineren und lebendigeren Sinn für die griechische Philosophie in sich empfand und zum Theil verbreitete. Er hatte alle Oerter durchsucht, wo philosophische Werke aufbewahrt wurden, und

praedictum Ioannem repraesentari faciatis, aut certe Parisiis in studio, cujus Capital jam olim fuisse perhibetur, morari non sinatis, ne cum tritico sacri eloquii grana zizaniae et lolii miscere dignoscatur, et panem quaerentibus venenum porrigat. Datum a. 3. Den Brief hat Bulaeus eingerückt T. I. p. 184.

und sie mit dem größten Eifer studiret, wobei ihm seine großen Sprachkenntnisse sehr zu Statten kamen, auch alle diejenigen, wo er einige Kenntnisse von philosophischen Werken vermuthete, ausgefragt. Vorzüglich gilt dieses von einigen Werken des Aristoteles, und nach dem Ausspruche des grosen Roger Baco war es ihm allein zu verdanken, daß man damals einige echte Schriften des Stagiriten benutzen konnte [18]). Es ist aber einleuchtend, von welchem Einflusse diese Kenntniß, dieses Beispiel, diese Bekanntmachung einiger Schriften der alten Philosophen, besonders des Aristoteles, in diesen Zeiten seyn mußte. Wahrscheinlich würde dieser noch weit stärker gewesen seyn, wenn Johannes Scotus nicht der Ketzerei verdächtig, und durch seine Denkart in so vielen Punkten der Hierarchie entgegen strebend, oder sein Zeitalter empfänglicher und reifer gewesen wäre. Gewiß würde Aristoteles Philosophie eher emporgekommen, dessen Organon die Augustinische Dialektik verdrängt haben, und überhaupt das Philosophiren weit früher eine andere Form und Richtung erhalten haben [19]). Nur erst in dem

18) Wood *Historia et Antiquitates Univ. Oxoniensis*, L. I. p. 15 Rogerus siquidem Baconus, subtilis ille rerum et autorum trutinator, pro fidissimo eum et oculatissimo linguarum interprete (neque temere quidem, nam talis revera fuit) depraedicat (in glossis suis super librum Aristotelis de secretis secretorum manuscriptum p. 4); cui tribuendum porro censet, quod libris quibusdam Aristotelicis veris ac genuinis fruimur. Non reliqui locum (inquit ille Iohannes) nec templum, in quibus Philosophi consueverunt componere et reponere sua opera secreta, quae non visitavi, nec aliquem peritissimum, quem credidi habere aliquam notitiam de scriptis Philosophicis, quem non exquisivi.

19) Man sehe den Note 5 angeführten Beleg und die folgende Note.

dem zehnten Jahrhunderte finden wir den Einfluß des Johannes Scotus in dem Berengarius bestimmter hervortreten. **Zweitens.** Seine Denkart, welche in so vielen Punkten das Gegenspiel von dem herrschenden Zeitgeiste ist, war, oder hätte wenigstens ein Beispiel und Muster der Nachahmung werden sollen. Er besaß einen wahren philosophischen Geist. Von seinem hohen Interesse für Erkenntniß und Wissenschaft zeugt der Eifer, mit welchem er die philosophischen Werke, deren er habhaft werden konnte, durchstudirte. Er studirte sie aber, wie man sie benutzen soll, nur als ein Mittel der Selbstbildung, mit selbstdenkendem Geiste. Das Nachdenken über alles, was den Menschen als vernünftiges Wesen interessiren kann, das Forschen nach Gründen von dem, was ist und seyn soll, war ihm zum Bedürfniß geworden; er konnte sich nicht mit demjenigen befriedigen, was Andere als ihre Ueberzeugung ausgesprochen hatten, wenn er nicht durch sein Selbstforschen sich davon überzeugt hatte, und er hielt es für unwürdig, sich bloß auf fremde Autoritäten zu stützen, und sklavisch Andern nachzubeten. Er hatte die Schriften des Pseudo-Dionysius übersetzt, ohne darum ein mystischer Schwärmer zu werden; er wurde auch kein Nachbeter des Aristoteles, so sehr er auch seine Philosophie hochschätzte. Er fand wohl hie und da Keime philosophischer Kenntnisse, und Stoff zum Nachdenken; er nahm die Methode des Aristoteles, oder die logische, als die der Vernunft angemessenste, an; aber er bearbeitete doch diesen gesammten Stoff mit selbstthätiger Kraft. Darum war er kein Freund von dem blinden Glauben und dem Berufen auf Autoritäten, das damals herrschende Denkart war [20]).

Er

20) Einen Beleg dazu enthält die Schrift der Lyoner Kirche gegen Scotus in dem Prädestinationsstreite. Die von Bulaeus *Hist. Univ. Paris.* T. I. p. 182. angeführten Stellen

Er strebte nach einer gründlichen und alles umfassenden Erkenntniß, oder vielmehr nach einem System der menschlichen Erkenntniß, die er aus einer einzigen Quelle, der Vernunft, ableitete. Darum konnte er sich nicht überzeugen, daß Theologie und Philosophie zwei getrennte Gebiete seyen, auf welchen verschiedenartige Principe geltend wären. Die Religion bestehet darin, daß man Gott, als die oberste Ursache aller Dinge, auf eine vernünftige Weise erforscht, und demüthig verehret, die Philosophie aber untersucht und begründet die Grundsätze der wahren Religion. **Die wahre Philosophie ist daher die wahre Religion, und die wahre**

Stellen sind so charakteristisch, daß sie hier wohl eine Stelle verdienen. In nomine D. I. C. incipit libellus adversus cujusdam vaniloqui hominis, qui cognominatur Ioannes, ineptias et errores de praedestinatione et praescientia divina, et de vera humani arbitrii libertate. Venerunt ad nos cujusdam vaniloqui et garruli hominis scripta, qui velut de praescientia et praedestinatione divina, humanis, et ut ipse gloriatur, philosophicis argumentationibus disputans, nulla ratione reddita, nulla scripturarum sive S. S. Patrum autoritate prolata, velut tuenda et sequenda sola sua praesumptione definire ausus est. — Sed quia a multis, ut audimus, idem homo quasi scholasticus et eruditus admirationi habetur, et talia garriens sive scribens alios ad haesitationem deducit, alios quasi magnum aliquid dicat, erroris sui sequaces efficit, omnes tamen auditores et admiratores suos inani verbositate et ventosa loquacitate perniciosissime occupat, ut non divinis scripturis, non autoritatibus paternis se humiliter submittent, sed ejus potius deliramenta sequantur, necessarium omnino duximus, ut studio charitatis et debito nostri loci atque ordinis ejus insolentiae autore Domino responderemus.

wahre Religion die wahre Philosophie [21]). Daher glaubte er, daß er durch Vermittelung der Philosophie im Stande sey, alle, auch die schwersten theologischen Streitfragen aufzulösen und zu entscheiden [22]). Aber auf der anderen Seite war er auch ebenfalls überzeugt, daß alle Wahrheiten, welche die Vernunft erkennt, in der wahren christlichen Religion und deren Urkunden zu finden seyen [23]). Auf eine rühmliche Weise strebte er die religiösen Ueberzeugungen der christlichen Religion, die er für wahr hielt, auf Gründe zurück zu führen, und in das System derselben Einheit, Zusammenhang und Bündigkeit zu bringen. Dabei aber band er sich nicht an die Worte, nicht an die gewöhnlichen Erklärungen des Sinnes der Bibel, nicht an den herrschenden Kirchenglauben und die auf Autorität beruhenden Stützen desselben, sondern nur an seine frei denkende und forschende Vernunft, welche sich mit dem Inhalte der Religion amalgamirte, und daraus ein eigenes System hervorbrachte. Daß ein solches System nicht mit der Summe der kirchlichen Dogmen übereinstimmen konnte, ist so natürlich, daß man sich vielmehr wundern müßte, wenn das Gegentheil Statt gefunden hätte. Es konnte daher auch nicht fehlen, daß er in manche dogmatische Streitigkeiten seiner Zeit verflochten wurde, in welchen er immer auf der Seite der vernünftigern Partei war. Doch nahm er, wie es scheint, nie aus eigenem Antriebe, sondern nur auf Befehl seines Beschützers, Karl des

21) Man sehe oben Note 5.

22) *de praedestinatione. Prooemium in Gilb. Mauguin veterum auctorum qui IX. S. de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta.* Paris 1650. T. I. p. 103.

23) Cramers Fortsetzung des Bossuet, 5 Th. 2 Bd. S. 581.

des Kahlen, und auf Veranlassung einiger Bischöfe, die sein Gutachten verlangten, zweimal einen thätigen Antheil an solchen Streitigkeiten. Da Godschalks Behauptung einer doppelten Prädestination Aufsehen erregte, wurde er von dem Erzbischofe zu Rheims Hincmar, und Pardulus, Bischofe zu Laon, aufgefordert, seine Gedanken über diesen Gegenstand aus einander zu setzen, oder vielmehr diesen Ketzer zu widerlegen. Wenn er auch Godschalks Meinung nicht unbefangen genug untersucht und geprüft hatte, so fand er doch in der Vorstellung, die sich die Gegner desselben von derselben gemacht hatten, Gründe, sich einer Lehre entgegen zu stellen, welche durch die Behauptung, Gott habe einige Menschen zur Seligkeit, einige aber zur Verdammniß von Ewigkeit her auf eine unveränderliche Weise vorherbestimmt, eines Theils der Heiligkeit und Güte Gottes widersprach, andern Theils dem Menschen die Freiheit absprach, und ihn zu einem willenlosen Sklaven herabwürdigte. Und es war eines denkenden Kopfes, wie Erigena war, würdig, das Vernunftwidrige einer solchen Vorstellung, die noch dazu auf das Ansehen des Augustinus hauptsächlich gestützt wurde, zu bestreiten. Allein er verdiente selbst bei der Partei, für welche er die Feder ergriffen hatte, wenig Dank, und die entgegengesetzte nahm es sehr übel, daß ein Philosoph sich angemaßt habe, in Gegenständen des Glaubens, wo nur die Bibel und die Kirche eine entscheidende Stimme habe, sich zum Schiedsrichter aufzuwerfen, an den Dogmen zu künsteln, und die Lehrer der Kirche zu meistern [24]).

Eben so freimüthig setzte sich Erigena der crassen, dem Aberglauben seiner Zeit nur zu viel nachgebenden, und die Vernunft verläugnenden Vorstellung des Radbertus

24) Man sehe Note 20.

bertus vom Abendmahle entgegen. Karl der Kahle hatte ihm gegen das Jahr 860 den Auftrag gegeben, die biblische Lehre vom Abendmahle in einem Auszuge darzustellen, damit die schlechten Einfälle ungelehrter und fleischlich gesinnter Menschen nicht die Oberhand bekommen möchten. Das Werk des Scotus ist nicht mehr vorhanden, wahrscheinlich, weil es späterhin als die Quelle der Berengarischen Ketzerei auf dem Concilium zu Vercelli 1050 verurtheilt, und auf dem von Rom 1059 sogar verbrannt worden war. Aber eben dieser Umstand und Berengarius Urtheil über dasselbe, beweiset, daß Scotus wenigstens als ein freimüthiger Denker sich dem gedankenlosen Nachbeten seiner Zeitgenossen entgegen gesetzt hatte.

Wir kennen des Johannes Scotus philosophische Ideen nur aus zwei Schriften, welche noch vorhanden sind, nämlich die eben genannte de praedestinatione, und de naturae divisione oder περι φυσεως μερισμȣ, welche seltene Schrift Thomas Gale zuerst, Oxford 1681 in Fol., herausgegeben hat [25]. Wir wollen aus diesen seine vorzüglichsten Ansichten und die Grundlinien seines Systems darstellen, zu welchem er sich durch die Vereinigung seines Selbstdenkens mit den Resultaten und Ansichten anderer Denker, vorzüglich des Plato, Aristoteles, der Neuplatoniker, des Augustinus, Boethius, und des Dionysius Areopagita, nächstdem auch mit den Religionslehren des Christenthums, erhoben hatte [26].

Die

25) Er hatte noch mehrere philosophische Werke geschrieben, z. B. in Theologiam mysticam l. 1; in Moralia Aristotelis l. 9; dogmata philosophica l. 1; de instituenda juventute l. 1; von welchem letztern Bulaeus vermuthet, daß es die dem Boethius fälschlich beigelegte Schrift de disciplina scholarium sey.

26) Den Plato nennt Erigena philosophantium de mundo maximum, den Aristoteles acutissimum

Die Ingredienzien seines Systems waren also sehr mannigfaltig und verschieden, wie von einem Manne, der eine so große Wißbegierde besaß, daß er alle philosophische Schriften so zu sagen verschlang, nicht anders zu erwarten war. Aber er hatte diese verschiedenen Stoffe nicht blos aufgenommen, sondern auch verarbeitet, daß sie ein harmonisches Ganze ausmachen, und sie sind so organisch in einander verschlungen, daß man keinen fremden Ursprung ahndet.

Die Philosophie war ihm eine lebendige Erkenntniß der Dinge, wie sie sind, und in ihrem Zusammenhange, besonders in ihrem Verhältnisse zu dem Unendlichen, als der Urquelle des Seyns. Durch den Plato und die neueren Alexandrinischen Platoniker hatte seine Vernunft hauptsächlich die Richtung auf das Unendliche genommen, und er betrachtete die Nachforschungen über die ewige und unendliche Natur als die göttliche Philosophie, welcher er wahrscheinlich eine niedere, die das Endliche zum Gegenstand hat, entgegen setzte. Einen Abriß der ersten finden wir in seinem Werke von der Eintheilung der Natur.

Er fängt seine Untersuchung von der höchsten Eintheilung in das, was ist, und was nicht ist, an, um dadurch die verschiedenen Gesichtspunkte in der Erkenntniß und Bestimmung des Daseyns der Dinge zu entwikkeln, nicht aber eine Eintheilung der Dinge, die ein reales Seyn haben oder nicht haben, darzulegen. Denn was nicht ist, noch seyn kann, auch nicht etwa durch die Voll-

simum apud Graecos naturalium rerum discretionis repertorem, aber auch den Maximus, den Commentator des Gregorius Nazianzenus und Dionysius Areopagita divinum philosophum.

Vollkommenheit des Wesens die Fassungskraft des Verstandes übersteigt, das kann unmöglich in eine Eintheilung der Dinge eingehen. Es kann daher auch nicht die Rede seyn von einer Abwesenheit oder Beraubung irgend einer Form oder Bestimmung; man müßte denn annehmen, daß es in dem Wesen des Entgegengesetzten, als dessen Beraubung es gedacht wird, auf eine unbegreifliche Weise enthalten sey, so daß es doch auf eine gewisse Weise sey [27]). Erstens kann man auf eine vernünftige Weise sagen, daß dasjenige sey, was ein Gegenstand der Sinne und des Verstandes ist; dagegen dasjenige, was wegen der Vortrefflichkeit seiner Natur weder empfunden, noch von dem Verstande begriffen werden kann, nicht zu seyn scheint. Und dieses denkt man sich mit Recht als in Gott, in der Materie und in den Formen und Wesen aller Dinge, welche Gott erschaffen hat, seyend. Denn Gott, der allein wahrhaftig ist, ist das Wesen aller Dinge, und, wie Dionysius der Areopagite sagt, das Wesen aller Dinge ist Gottes überschwengliches Wesen. Gregorius der Theologe hat durch mehrere Gründe bewiesen, daß keine Substanz irgend einer

27) Iohannes Scotus Erigena *de divisione naturae*, l. I. Iste modus, qui videtur quodammodo introduci posse, qui in privationibus circa substantias habitudinum ut circa oculos orbitas constituitur, nullo modo recipiendus est, ut arbitror. Nam quod penitus non est, nec esse potest, nec pro eminentia suae existentiae intellectum exsuperat, quomodo in rerum divisionibus recipi valeat, non video, nisi forte quis dixerit, rerum, quae non sunt, absentias et privationes non omnino nihil esse, sed earum, quarum privationes seu absentiae seu oppositiones sunt, mirabili quadam virtute contineri, ut quodam modo sint.

einer sichtbaren oder unsichtbaren Kreatur nach dem, was sie ist, von dem Verstande oder der Vernunft begriffen werden kann. Denn so wie Gott in sich selbst über alle Kreatur erhaben, von keiner Vernunft begriffen wird, so ist auch in dem verborgensten Schoße der von Gott hervorgebrachten Schöpfung jedes Wesen unbegreiflich. Was nur irgend in der gesammten Schöpfung entweder durch den körperlichen Sinn vorgestellt, oder durch den Verstand betrachtet wird, das ist nichts anders, als ein an sich unbegreifliches Accidens irgend eines Wesens, das nach Qualität, Quantität, Form, Materie, irgend einer Differenz, oder nach Ort und Zeit erkannt wird, nicht nach dem, was es ist, sondern weil es ist [28]). Zweitens. Wenn man die ganze Reihe der Dinge, welche von Gott ihr Daseyn haben, oder der endlichen Dinge von dem obersten, oder dem höchsten Engel, bis zum niedrigsten, dem Körper, durchläuft, so kann man von jedem der endlichen Dinge sagen, daß es ist, und daß es nicht ist; das letzte in Beziehung auf eine höhere Reihe, das erste in Rücksicht auf die unter ihm enthaltene niedere Reihe. Denn die Bejahung des Niederen ist die Verneinung des Höheren, und die Verneinung des Höheren ist die Bejahung des Niederen. Jedes denkende Wesen ist, in so fern es von sich oder einer höhern Ordnung denkender Wesen erkannt wird; es ist nicht, in so fern es sich von einer niederen Ordnung nicht erkennen

nen

28) Ibidem. Quicquid autem in omni creatura, vel sensu corporeo percipitur, seu intellectu consideratur, nihil aliud est, nisi quoddam accidens incomprehensibile per se, ut dictum est, uniuscujusque essentiae; quae aut per qualitatem, aut quantitatem, aut formam, aut materiam, aut differentiam quandam, aut locum, aut tempus agnoscitur; non quid est, sed quia est.

nen läßt [29]. Drittens. Wenn die Ursachen, welche die Totalität der sichtbaren Welt ausmachen, in einer geformten Materie, in Raum und Zeit durch die Zeugung erkannt werden, so sagt man von diesen, nach der gewöhnlichen menschlichen Denkweise, daß sie sind; im Gegentheile aber, daß sie nicht sind, wenn sie noch in dem Schoße der Natur selbst verborgen liegen, noch nicht in einer geformten Materie, in irgend einem Raume oder in irgend einer Zeit erscheinen [30]. Gott hat in dem einen Menschen, den er nach seinem Bilde machte, alle Menschen zugleich gebildet, aber nicht zu gleicher Zeit alle in die sichtbare Welt vorgeführet, sondern läßt sie in einer gewissen Ordnung, die er allein weiß, nach gewissen Zeiten und Orten, in die sichtbare Welt hervortreten. So kann man von allen Naturwesen, welche aus Samen und Keimen entstehen, sagen, daß ihnen ein Seyn und Nichtseyn zukomme, in so fern sich die erzeugende Kraft der Natur nur nach und nach entfaltet, und zum Theil in den Produkten sichtbar wird, zum Theil aber noch immer neue Produkte in ihrem Innern verschließt. Viertens. Nach einem nicht zu verwerfenden Sprachgebrauch der Philosophen legt man allen Objecten ein

29) Ibid. Hac item ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur; non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.

30) Ibid. Quidquid enim ipsarum causarum in materia formata, in temporibus et locis per generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse. Quicquid vero adhuc in ipsis naturae sinibus continetur nec in formata materia, ullo loco vel tempore ceterisque accidentibus apparet, eadem praedicta consuetudine dicitur non esse.

ein wahres Seyn bei, welches allein durch den Verstand begriffen werde, und spricht es allem Veränderlichen, wie den Körpern, ab, welches erzeugt, in Rücksicht auf Zunahme, Abnahme, Zeit, Ort, Bewegung, verändert wird [31]).

Das Wort Natur begreift alle Dinge, von denen man, nach den vorhin angeführten Gesichtspunkten, sagt, daß sie sind, oder nicht sind. Diese Natur theilt sich nach einer vierfachen Differenz in vier Arten. Die erste schafft und wird nicht erschaffen; die zweite wird erschaffen und schafft; die dritte wird erschaffen und schafft nicht; die vierte wird nicht erschaffen und schafft nicht. Unter dieser vierfachen Eintheilung befaßt er die Totalität aller wirklichen Objecte, indem er zugleich die Theologie mit der Philosophie zu vereinigen sucht. Denn die erste Natur ist Gott, die zweite der Sohn Gottes, die dritte der Inbegriff der erschaffenen Wesen, die vierte die Natur, in so fern sie identisch mit Gott ist, und einst in sein Wesen zurückkehren wird [32]).

Indem

31) Ibid. Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse; quae vero per generationem, materiae distensionibus seu detractionibus, locorum quoque spatiis temporibusque motibusque variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora, quae nasci et corrumpi possunt.

32) Scotus sagt zwar: quarta inter impossibilia ponitur, cujus differentia est, non posse esse. Indem Tiedemann sich an den Buchstaben dieser Worte hält, behauptet er ebenfalls, daß Scotus die vierte Natur, die wegen des Widerspruchs real unmöglich sey, von den drei übrigen abgesondert habe. Geist d. speculativen Philos. 4 B. S. 184. Allein dieß ist ganz gegen

Indem aber Scotus die Natur in diesen vier Rücksichten betrachtet, sucht er hauptsächlich einen Gedanken durchzuführen, welchen er aus dem Studium des Dionysius des Areopagiten geschöpft hatte: daß Gott das Wesen aller Dinge sey, und alle Fülle der Dinge sich aus Gott entwikkele und in Gott zurück kehre[33]. Sein ganzes System ist also nichts anders, als eine erneuerte Darstellung des Alexandrinischen Emanationssystems und Pantheismus, doch mit größerer Klarheit durchgeführt, und mit vielfacher Anwendung auf die Dogmen der christlichen Kirche verwebt. Am Ende des Werks gibt er selbst eine gedrängte Uebersicht desselben. Wir haben, sagt er[34], die gesammte Natur, unter welcher man Gott und die Kreatur denkt, auf eine vierfache Weise eingetheilt, nämlich in die schöpferische und unerschaffene, in die erschaffene und schöpferische, in die erschaffene und nicht schöpferische, und in die weder erschaffene noch schaffende Natur. Die erste und vierte Form kommt allein Gott zu; nicht als wenn seine Natur, die einfach, ja noch mehr als einfach ist, theilbar sey; sondern weil sie

gegen den Geist des Scotus, der nicht zugeben will, daß es leere Vorstellungen und Begriffe gebe. Auch erklärt er am Ende seines Werks deutlich genug, daß sich die erste und vierte Natur auf Gott als immanente Ursache und Endzweck der Natur beziehe.

33) In der Dedikation der Uebersetzung der Ambiguorum Maximi an Karl den Kahlen sagt er, er habe von Dionysius Areopagita und seinem Commentator Maximus gelernt: quod Deus omnia sit, et omnia Deus sint; et quomodo divina in omnia processio dicitur ἀναλυτικὴ, hoc est resolutio, reversio vero θέωσις, hoc est Deificatio.

34) *De naturae divisione*, p. 311. 312.

sie sich auf eine doppelte Weise betrachten läßt. Denn indem ich Gott als das Princip und die Ursache aller Dinge betrachte, stellt sich mir die unerschütterliche Ueberzeugung dar, daß das göttliche Wesen, die Güte, die Kraft, die Weisheit, und alle übrigen Prädikate, die ihm beigelegt werden, von keinem andern Wesen erschaffen worden, weil es keine höhere Natur gibt; daß aber alles, was ist und nicht ist, von der göttlichen Natur durch sie, in ihr und für sie geschaffen worden. Indem ich sie aber als das letzte, unüberschreitbare Ziel, nach welchem alle Dinge streben, und worin das Ende aller ihrer Bewegung gesetzt ist, betrachte, so finde ich, daß sie weder erschaffen ist, noch schafft. Denn eine Natur, die von sich selbst ist, wird von keinem geschaffen. Und da alles, was durch eine sinnliche oder intelligible Zeugung von ihr hervorgegangen ist, durch eine wunderbare und unaussprechliche Wiedergeburt in dieselbe zurück kehren, und in derselben beweglos ruhen wird, so muß man von ihr sagen, sie schaffe nicht, weil von ihr nichts weiter durch die Zeugung ausfließt. Was sollte Gott schaffen, da er in allen seyn wird, und in keinem andern Dinge, als in sich selbst, sich darstellen wird?

Die zweite Form beziehet sich auf die ursprünglichen Ursachen, und die dritte auf deren Wirkungen. Die zweite wird in dem eingebornen Sohne Gottes, in welchem und durch welchen alles gemacht ist, erschaffen, und sie schafft alles, was aus ihr hervorgehet, das ist, alle ihre sinnlichen oder denkbaren Wirkungen. Die dritte Form der Natur, die in den Wirkungen ihrer Ursachen besteht, wird von ihren Ursachen geschaffen; sie schafft aber nicht, weil es in der gesammten Natur nichts Niederes außer ihr gibt, darum besteht sie auch hauptsächlich in den sinnlichen Dingen. Damit

streitet

streitet nicht, daß die guten oder bösen Engel in dieser Welt oft etwas Neues und Unbekanntes hervorzubringen scheinen. Denn sie schaffen doch nichts, sondern bringen nur aus der von Gott gemachten, materiellen Natur etwas hervor, indem sie entweder den göttlichen Gesetzen und Vorschriften gehorchen, wenn sie gut sind, oder, wenn sie böse sind, durch die betrüglichen Fallstricke der teuflischen List berückt werden. Alles wird indessen durch die göttliche Vorsehung angeordnet, daß in der Natur der Dinge kein substantielles Böse noch Etwas gefunden wird, was das gemeine Wesen und die rechtliche Einrichtung aller Dinge stören könnte [55]).

Dieses System hat in den Hauptsätzen nichts Eigenthümliches. Denn in diesen stimmt es mit den Ideen des Alexandrinischen Platonismus auf das vollkommenste überein; nur durch die Anknüpfung mehrerer religiösen Ideen des Christenthums und mancher Dogmen des Kirchenglaubens hat es theils manche neue Bestimmungen, theils eine andere Form in der Entwickelung erhalten. Zu den ersten gehört, daß die materielle Natur zwar einen niederen Grad einnimmt, als die denkende Natur, übrigens aber doch mehr Realität behauptet, als in dem Systeme der Alexandriner. Dieses folgte aus der christlichen Lehre von der Schöpfung der Welt: daher ist Gott nicht allein wesentlich in den Seelen oder denkenden Wesen, sondern auch in den Körpern. Ferner die Trinitätslehre, die er dennoch wieder durch eine feine Wendung mit der Hauptidee, daß Gott das immanente Wesen aller Dinge ist, durch die Bemerkung vereiniget, daß nach

F 2 Epi-

55) Omnia tamen divina providentia ordinantur, ut nullum malum in natura rerum substantialiter inveniatur, nec aliquid quod rempublicam civilemque rerum omnium dispositionem perturbet.

Epiphanius die drei Personen unter dem Bilde des Lichts, des Feuers und der Wärme vorgestellt werden [36]). Das zweite erhellet daraus, daß Scotus hauptsächlich von der Idee des Schaffens ausgehet, und dadurch beweisen will, daß Gott das Seyn aller Dinge, Gott Alles, und Alles Gott ist, und ungeachtet der Veränderlichkeit der Erscheinungen eine ewige Existenz in Gott hat. Denn in Gott ist das Seyn und das Machen nicht etwas Verschiedenes, sondern identisch. Gott macht Alles, heißt also nichts anders, als er ist in Allem, er ist allein das wahre Seyn, und die Realität in dem, was ist, ist Gott selbst [37]). Das Schaffen ist bei Gott kein Accidens; denn in Gott ist kein Accidens. Gott existirte also nicht, ehe er die Welt schuf, sonst würde das Schaffen etwas Zufälliges seyn, und er gehet vor dem Universum nur in der Beziehung als Ursache aller Dinge voraus. Immer ist, war und wird er die Ursache seyn; das Erschaffene subsistirt, subsistirte und wird immer in seiner Ursache subsistiren. Das Universum ist also in seiner Ursache ewig, wie alle Zahlen in der Einheit gegründet sind [38]). Wenn Gott daher alles macht, und

36) L. IV. p. 160.

37) L. I. p. 42. Non ergo aliud est Deo esse, et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere. Cum ergo audimus, Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, hoc est, essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne, quod vere in his, quae sunt, dicitur esse, ipse solus est.

38) L. III. p. 105. In Deo non est accidens. Itaque non est Deo accidens, universitatem condere. Non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem crearet. Nam si esset, creatio rerum ei accideret, hoc

und das wahre Seyn ist, so wird er in Allem gemacht [39]). Die Schrift sagt, Alles sey aus Nichts gemacht. Unter diesem Nichts verstehe ich die unbegreifliche und jedem Verstande unzugängliche Klarheit der göttlichen Natur, welche, an sich betrachtet, weder ist, noch war, noch seyn wird. Denn sie kann in keinem existirenden Wesen als seyend gedacht werden, weil sie Alles übertrifft. Indem sie aber durch ein unaussprechliches Herabsteigen in alles, was ist, dem Blick allenthalben begegnet, so findet es sich, daß sie allein wahrhaft in Allem ist, war und seyn wird [40]).

Aus

hoc est, esset accidens. Sic igitur nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit, praeter illam solam, qua ipse causa est, Deoque non accidit causalis esse. Semper enim et causa est et erat et erit; semper igitur causativa in sua causa subsistunt et substiterunt et substituta sunt. Proinde universitas in sua causa aeterna est. Sic omnes numeri in monade subsistunt.

39) Ibid. p. 103. Deus est omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus. — p. 128. Deus est omnium factor et in omnibus factus.

40) Ibid. p. 127. Per nihilum, ex quo omnia creata esse Scriptura dicit, intelligo, ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam, quae, dum per se ipsum cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Cum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea, quae sunt, multis obtutibus inspicitur, ipsa sola invenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit.

Aus dieser Idee von der Gottheit, als dem realen Wesen, welches an sich unendlich ist, von den denkenden Wesen aber, welche selbst nichts anders, als Ideen Gottes sind, nur in den endlichen Erscheinungen und Modifikationen desselben, welche die Welt ausmachen, vorgestellt werden kann, folgte Scotus auf eine consequente Weise, daß Gott weder sich selbst, noch irgend eines von den endlichen Dingen kenne. Denn Gott ist nichts Endliches, Bestimmtes, kann durch keine Kategorie gedacht werden, also auch sich selbst nicht durch einen Begriff denken, und in eine bestimmte Klasse von Wesen setzen. Die Endlichkeit der Dinge macht ebenfalls die Kenntniß derselben als endliche Wesen unmöglich; doch weiß Gott, daß er keines von den endlichen Dingen ist. Gerade dadurch, daß Gott die anderen Dinge nicht kennt, weiß er sich unendlich über dieselben erhaben, so wie die Menschen ihren Vorzug dadurch einsehen, daß sie überzeugt sind, sie sind keine Steine ohne Leben und Empfindung. Gottes Unwissenheit ist unaussprechliche Einsicht [41]). Gott kann daher auch von uns nicht erkannt werden, da er jeden Begriff übersteigt, und wir durch Verneinung aller positiven Merkmale ihn noch am besten vorstellen können [42]). Hierdurch sollte, wie es scheint, die Erkenntniß Gottes in ihrer Erhabenheit und

41) L. II. p. 78. 82. 83.

42) L. I. p. 34. Nulla categoria de Deo proprie dicitur, adeoque nec actio passioque. p. 38. Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat, certisque veritatis indagationibus approbet, nihil proprie de Deo posse dici, cum superet omnem intellectum, omnes sensibiles intelligibilesque significationes; qui melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia, qui verius fideliusque negatur in omnibus, quam affirmatur.

und Vollkommenheit, in welcher sie keine Vergleichung mit der menschlichen verstattet, ausgedrückt werden. Denn, wie er an einem anderen Orte sagt, man kann sich keine würdige Vorstellung von Gott machen; alle Worte werden nur uneigentlich von ihm gebraucht, als Bilder, durch welche der menschliche Geist nach einiger Erkenntniß desselben strebt. Gott ist weder durch Zeit, noch durch Raum begränzt, es gibt für ihn nichts Künftiges, nichts Vergangenes, also auch kein Vorherwissen. Kaum ist die reine Vernunft vermögend, das ursprüngliche Seyn der Gottheit zu ahnden [43].

Ueber Raum und Zeit, über Substanz, Quantität und Qualität stellte Scotus einige Sätze auf, in welchen man, wenn sie auch irrig sind, doch die Keime von Wahrheiten, die erst späterhin entdeckt wurden, findet. Die Aristotelische Erklärung des Raums, nach welcher dieser die äußersten unbeweglichen Gränzen des Beweglichen oder der Körper, und daher die äußerste Gränze des Himmels, der Ort des Universums ist, befriedigte ihn nicht. Aber seine Bestreitung zeigt, daß er doch nicht in allem Aristoteles Sinn richtig aufgefaßt hat. Keine Körper, sagt er, würden alsdann einen bestimmten Ort haben, da Luft und Wasser sich stets bewegen, der Ort aber ist unbeweglich — (dieses Prädikat hatte aber Aristoteles selbst dem Raume beigelegt); ferner müßte dann die Farbe des Körpers Raum seyn, weil jeder Körper mit einer Farbe umgeben gesehen wird. (Auch dieses kann nicht Aristoteles Begriff treffen, da die Farbe veränderlich, der Raum aber unveränderlich ist.) Der Raum kann nicht, wie ein Körper, durch die Sinne empfunden werden. Diese richtige Bemerkung führte unsern Denker darauf, den Raum nicht in der Aussenwelt, sondern in der Seele zu suchen, wodurch

43) *De praedestinatione*, c. 2, 14.

durch er sich von dem Aristoteles entfernet, der, ob er gleich ebenfalls den Raum für keinen Sinnengegenstand hielt, ihn doch außer der Seele setzte, weil er in dem Himmel einen unveränderlichen Körper gefunden zu haben glaubte, dahingegen Scotus die ganze Körperwelt für endlich und veränderlich hielt. Der Raum befindet sich also in der Seele. Aber was ist er? Der Umfang des Begriffs eines Dinges, wodurch ihm seine Gränze bestimmt wird; also die Definition des Dinges. Die Definitionen aber befinden sich in den Wissenschaften, und die Wissenschaften in der Seele. Etwas Wahres ist in diesen Gedanken allerdings, aber es ist noch nicht tief genug aus dem Grunde des Geistes geschöpft, darum einseitig und paradox, und Scotus stutzt selbst darüber, ohne sich selbst weiter helfen zu können.

Obgleich aber Raum und Zeit in der Seele sind, so stehen sie doch in nothwendigem Zusammenhange mit der Existenz der Dinge oder der Welt. Raum beziehet sich auf das, was in ihm vorhanden ist, was durch ihn begränzt wird, und ist ohne das Umschlossene nichts; die Zeit auf Bewegung und Veränderung, und ist ohne diese ohne Bedeutung. Die Welt ist endlich, veränderlich, sie hat angefangen, und wird einmal aufhören, wenn alle Dinge in den substantiellen Grund ihres Daseyns, in Gott, zurückkehren. Vor der Welt war daher weder Raum noch Zeit, und nach dem Untergange derselben werden sie, als Theile derselben, ebenfalls verschwinden [44]).

Daß die Begriffe Substanz, Quantität und Qualität, nicht empirischen Ursprungs sind, davon

44) *De divisione naturae.* L. I. p. 18 — 25. L. V. p. 240.

davon findet sich eine Ahndung in der Behauptung, daß die Principien der Körperwelt unkörperlich sind. Die Substanz, sagt er, ist unsichtbar und unkörperlich, weil sie bei allen Körpern dieselbe ist; sie beruhet auf einem allgemeinen Begriffe. Eben dieselbe Bewandtniß hat es mit Quantität und Qualität [45]. Die Idee des Pantheismus, die er allenthalben verfolgt, verhindert ihn, wie manchen Denker aus der Alexandrinischen Schule, durch solche Bemerkungen tiefer in die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Geistes einzudringen.

Die Hauptidee bestehet darin: Gott ist das einzige Substanzielle des ganzen Universums, sein Wesen ist reines unveränderliches Wesen ohne alle Accidenz, ungeachtet es sich unaufhörlich in der Zeit auf unendlich mannigfaltige Weise modificiret und gestaltet, woraus die gesammte endliche Natur (natura naturata) entsteht, welche selbst wieder nichts anders als Gott ist (Gott macht sich unaufhörlich); diese endliche Natur kehrt nach und nach wieder in das göttliche Wesen zurück; alle Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit wird in die substanzielle Einheit aufgelöset, bis nichts weiter wirklich ist, als Gott [46]. Indem er daran mehrere

45) Ibid. p. 27. 30—34.

46) Von dieser allgemeinen Rückkehr aller Wirkungen Gottes in das Wesen Gottes stellt er am Schlusse seines Werkes drei Arten auf. Die erste ist die Verwandlung der Körperwelt, daß sie in ihre verborgenen Ursachen zurückkehrt (ad nihilum enim redigetur sensibilis creatura in his, quae substantialiter a causa omnium substituta sunt); die zweite der Zurückgang der ganzen menschlichen Natur in ihren ursprünglichen Zustand, oder in die Würde des

mehrere Hauptlehren der abendländischen Kirche knüpft, gelingt es ihm allerdings, eine Art System zu Stande zu

des göttlichen Ebenbildes durch das Verdienst Jesus. Er scheint einen doppelten Vergeltungszustand, Seligkeit und Verdammniß, zu läugnen. Kein Mensch, er mag in diesem Leben gut oder böse gehandelt haben, wird der ursprünglichen Vollkommenheit, mit welcher er gemacht worden ist, beraubt werden; das, was von dem höchsten Gute ausfließt, kann nicht bestraft werden, weder von dem Unendlichen selbst, noch von einer endlichen Natur (ita ut nemo hominum naturalibus bonis, in quibus conditus est, privetur, sive bene sive male in hac vita vixerit; ac sic divinae bonitatis et largitatis ineffabilis et incomprehensibilis diffusio in omnem humanam naturam apparebit, dum in nullo punitur, quod a summo bono manat). Indessen nach andern Stellen nimmt er allerdings einen verschiedenen Zustand an, der sich auf die Moralität der Menschen beziehet, jedoch mit der Einschränkung, daß er keine sinnlichen, sondern geistige, keine willkürlichen, sondern natürliche Strafen und Belohnungen annimmt. Die einzige Belohnung ist die Anschauung Gottes und innige Vereinigung mit seinem Wesen; die einzige Bestrafung ist das böse Gewissen, das Bewußtseyn Unrecht gethan zu haben, die dadurch verspätete Rückkehr zu dem höchsten Gute, und die verschiedenen Grade der Seligkeit. Aber alle Menschen und Engel wenn sie auch noch so tief gefallen sind, werden doch zuletz einmal zu demselben Ziele gelangen, wenn ihre Natur durch Vernichtung der Unsittlichkeit vollkommen gereiniget seyn wird. L. V. p. 265. diversas suppliciorum formas non localiter in quadam parte, veluti toto hujus visibilis creaturae, et, ut simpliciter dicam, neque intra diversitatem totius naturae a Deo conditae futuras esse credimus; et neque nunc esse et nusquam et nunquam, sed in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus tardaque poenitentia et infructuosa, inque perversae potestatis omnimoda subversione, p. 280. Quis enim futurae vitae statum rectis ratiocinationibus inquirens, dixerit, falsitatem esse futuram, quando veritas

zu bringen, welches wegen seiner Einfachheit sowohl, als wegen der Fülle des daraus zu Erklärenden der Aufmerksamkeit werth ist, wiewohl von der andern Seite eine Menge von Schwierigkeiten, die keine Auflösung zulassen, (um nur eine anzuführen, die Unmöglichkeit einer Erklärung, warum die Erscheinungswelt aus Gott hervorgehe, oder warum sich Gott unaufhörlich in Raum und Zeit mache), darin verborgen liegen, und vor allem die Grundlosigkeit der Hauptidee es am meisten drückt. Man siehet aber daraus, wie Scotus das Bedürfniß seines Geistes nach Erkenntniß aus Prinzipien lebhaft empfand, und weil er mehr dieses Bedürfniß, als die besonnene Erforschung des Erkenntnißvermögens nach seinem Umfang und Gränzen zu Rathe zog, in den Philosophemen der Alexandrinischen Schule, worauf ihn ein Zufall geführt hatte, die befriedigende Antwort auf das wichtigste Problem der menschlichen Vernunft zu finden glaubte. Damit vereinigte er die Aristotelische Philosophie als Methodologie in dem Eintheilen, Erklären, Demonstriren

veritas in omnibus apparebit et omne falsum non solum de natura rerum, verum etiam de judicio totius rationalis et intellectualis creaturae auferetur; ubi nemo fallit, et fallitur nemo, dum natura rerum in suas causas revertetur, in quibus nihil aliud considerabitur praeter verum et veritatem, in quantum unicuique electorum juxta donationis suae altitudinem contemplari eam permittetur. Quamvis enim non eodem modo sed multiplicius in infinitum divinarum visionum ascensionibus et descensionibus justis et impiis apparebit; omnibus tamen apparebit, quando in omnibus injustis, sola injustitia punita et interemta, ipsa purgata et intemerata relinquitur natura, in ipsos gradus, de quibus peccando corruerat, reversura. Die dritte Art ist die mystische unbegreifliche Vereinigung mit Gott, die nur den Auserwählten zu Theil werden wird.

striren und Analysiren, und betrachtet diese vierfache Methode als das quadruvium der Vernunft, durch welches man zur Erkenntniß der Wahrheit, als das Ziel alles Philosophirens, so weit als das Licht, das uns erleuchtet, verstatte, gelangen könne 47).

Uebrigens muß man begierig werden, wie Scotus seine Ideen von der Gottheit als dem substanziellen Wesen aller Dinge mit der Persönlichkeit und Sittlichkeit des Menschen in Uebereinstimmung zu bringen gesucht habe. Er hatte dazu in seiner Schrift gegen Godschalk Veranlassung genug; aber wiewohl er sich, seinem Systeme gemäß, als consequenter Denker über den Hauptpunkt und mehrere damit in Verbindung stehende Nebenpunkte erklärt, so schlüpft er doch über jenen wichtigen Punkt, ohne irgend einen Widerstreit zu ahnden, hinweg. Er bestreitet eine für die Menschen nothwendige doppelte Prädestination zur Seligkeit und Verdammniß aus folgenden Sätzen. Gott ist die einzige freie Ursache aller Dinge. Sein Wille hat alles hervorgebracht durch die Wahr-

47) *De praedestinatione.* Prooemium. Bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare διαιρετικη, ὁριστικη, αποδεικτικη, ἀναλυτικη, easdemque Latialiter possumus dicere divisoriam, diffinitivam, demonstrativam, resolutoriam. Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis definiendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta composita in simplicia separando resolvit. Earum etiam exempla in processu hujus operis, quantum ipsa lux, quae illuminat cor quaerentium se, nobis aditum rerum, quas conamur ingredi, aperuerit, ostendemus. His enim tanquam utili quodam honestoque humanae rationis quadruvio ad ipsam disputandi disciplinam, quae est veritas, omnis in ea eruditus perveniri non dubitet.

Wahrheit. Der Wille ist eine Causalität ohne äußeren Zwang. Wo Nothwendigkeit ist, da ist kein Wille. Der Wille Gottes ist nicht von Gott selbst verschieden, sondern nichts anderes als sein Wesen, welches der menschliche Verstand nur seiner Beschränkung wegen unter mehrern Begriffen und Benennungen einigermaßen vorstellig zu machen sucht. Also ist auch die Prädestination selbst nichts anderes, als Gottes Wille, Weisheit und Gott selbst; denn alles, was er gemacht hat, hat er prädestinirend gewollt, und durch seinen Willen prädestinirt. Es kann daher keine gedoppelte Prädestination geben, weil man sonst das göttliche Wesen trennen und spalten müßte 48). Unter den Creaturen, deren freie Ursache Gott ist, sind auch die vernünftigen Wesen begriffen, die Gott gemacht hat, damit sie ihn erkennen, und in der Betrachtung ihres Schöpfers ihr höchstes Gut genießen möchten. Zu diesem Ende schenkte er ihnen die freie Willkür seines Willens, (denn daß der Wille Wille ist, das hat er von der Natur; daß er aber ein freier Wille ist, ist das Geschenk des Schöpfers), damit sie durch einen guten Gebrauch des Geschenks, das ist, durch fromme und demüthige Befolgung der göttlichen Gebote, immer

48) *De praedestinatione.* c. 3. Primo igitur vera ratio suasit, divinam voluntatem summam, principalem solamque esse causam omnium, quae pater per veritatem suam fecit, ipsamque voluntatem omni modo cuncta necessitate carere, quae eam vel impelleret vel impediret, sed ipsa est sua necessitas. Tota igitur est voluntas. — Non enim Deo aliud est velle, aliud praedestinare, quoniam omne, quod fecit, praedestinando voluit, et volendo praedestinavit. c. 4. Deus enim verus est vera Dei praedestinatio, quae antequam omnia fierent, quae ab ipsa et per ipsam et in ipsa facta sunt, in mensura et numero et pondere facienda praevidit, et factura disposuit.

immer gerecht und selig lebten; wenn sie aber einen üblen Gebrauch davon machten, das heißt, ihren Schöpfer und ihr höchstes Gut verließen, und sich mit verkehrtem Willen an vergängliche Güter hingen, sie das verschuldete Elend als Strafe träfe; denn mit Recht ziehet sich derjenige, der die vollkommenste Seligkeit verläßt, die Armuth eines schändlichen Willens zu [49]). Aus diesen Gründen verwarf er das Dogma des Godeschalks, wie er sich dasselbe vorgestellt hatte, er glaubte nämlich, daß es theils nicht mit den reinen Ideen von Gottes Wesen harmonire, theils aber auch den freien Willen des Menschen aufhebe, indem behauptet werden sollte, die Vorherbestimmung Gottes sey, für die Frommen sowohl als für die Bösen, zwingend, ein Wille aber, der von Außen gezwungen werde, nicht mehr Wille sey.

Wenn indessen auch Scotus in allem diesem die Wahrheit auf seiner Seite hat, so lag doch in dem Hauptsatze seines Systems selbst ein Widerspruch mit den sittlichen Grundwahrheiten verborgen. Ist nämlich Gott das einzige selbstständige Wesen, als das absolute Seyn, ist

49) *De praedestinatione.* c. 4. Est enim omnium creaturarum causa voluntaria et voluntas causativa, inter quas rationalem creaturam edidit, ad se intelligendum, ut summo sui bono, hoc est, contemplatione creatricis suae frui posset, largiens ei suum donum, id quidem suae voluntatis liberum arbitrium, ut eo munere bene utendo, hoc est, creatoris sui praecepto pie humiliterque obediendo, juste ac beate semper viveret. Si vero eodem munere male uteretur, quod est, summum bonum, creatorem videlicet suum deserere, corruptibilibusque bonis voluntate perversa inhaerere, debita miseria poenaliter sequeretur; justissime quippe desertorem copiosissimae pulcherrimaeque beatitudinis sequitur egestas turpissimae voluntatis.

ist alles in Gott, und Gott in allem, so gibt es auch nur eine absolute Ursache, nur einen verursachenden Willen. Hieraus folgt, daß es in der Natur nur einen guten, aber keinen bösen und verkehrten Willen geben kann. Denn alles ist nur Wirkung des einen Alles wirkenden Willens, und was von diesem herrührt, muß gut seyn. Daher erkennet er auch selbst an, daß alle Tugenden der Menschen im Grunde nur Wirkungen des göttlichen Willens sind [50]. Daß hiermit die Freiheit des menschlichen Willens, die Zurechnungsfähigkeit, und überhaupt die Grundbegriffe der Moralität nicht bestehen können, ist einleuchtend. Aber Scotus achtet auf diesen Punkt nicht weiter, und nimmt übrigens ganz die gemeine Ansicht von der sittlichen Anlage und Verbindlichkeit an. Vielleicht verleitete ihn die Absicht, einen streitigen Gegenstand der kirchlichen Dogmatik durch seine Philosophie aufzuklären, zur Inconsequenz; oder vielmehr that es das praktische Interesse selbst, dem er huldigte. Hatte er doch auch einen Commentar über Aristoteles Ethik geschrieben.

Scotus denkender Geist hatte übrigens nicht den Einfluß, den man in andern Zeiten hätte erwarten können. Denn es fehlte noch an allgemein verbreiteter Empfänglichkeit für philosophische Ideen, und der Umstand, daß Scotus ketzerischer Irrthümer beschuldiget wurde, mußte die Wirksamkeit seines Beispiels in dem gelehrten Stande, der größtentheils aus Geistlichen bestand, sehr hemmen. Im Verborgenen wirkte aber sein Geist und Beispiel dennoch fort, vorzüglich durch die

Empfeh-

50) *De praedestinatione.* c. 2. Omnes virtutes animi, quae vere nihil aliud sunt, nisi effectus unius ipsius summae omnium causae, divinae scilicet voluntatis.

Empfehlung der Aristotelischen Philosophie und Dialektik, wie aus dem Beispiel des Berengarius erhellet.

In diesem ganzen Zeitraume findet man nur einige Spuren des Selbstdenkens, meistentheils in theologischen Gegenständen, einige wenige Erinnerungen an das Alterthum, Winke von Untersuchungen, die erst in der folgenden Zeit eifriger zur Sprache kamen, und auf welche die schwachen Erinnerungen aus dem Alterthum nach und nach hinführten, und ein sich hier und da regendes Streben, neue Quellen der Erkenntniß zu öffnen. So erinnerte Gunzo, ein Clericus zu Verona, der eine große Belesenheit in den Schriften der Römer und selbst der Griechen besaß, in einem Schreiben (um 960) an die Mönche zu Reichenau an den alten Streit der Akademie und des Lyceums, durch die Frage, ob sie lieber dem Aristoteles, welcher den allgemeinen Begriffen ihre Objectivität abgesprochen, oder dem Plato glauben wollten, der sie behauptet habe? Das Ansehen, setzt er hinzu, des Einen und des Andern ist so groß, daß man es kaum wagen darf, den Einen dem Andern vorzuziehen [51]. Noch früher findet man bei einem Heiligen, Heraicus, oder Eraicus, eine Spur eines skeptischen Geistes, wiewohl er sonst hauptsächlich mit Zusammentragung von Collectaneen aus Profan- und Kirchenschriftstellern, vorzüglich aus dem Augustin sich beschäftigte. Nanno oder Manno schrieb Commentare über Platos Gesetze und Staat, und Aristoteles Bücher von dem Himmel, von der Welt, und der Ethik. Besonders zeichnete sich Gerbert, ein Mönch zu Aurilliac (welches oft mit Orleans verwechselt worden), welcher nachher Erzbischof zu Rheims, zu Ravenna und zuletzt Papst wurde, durch Talente und ein höheres Streben

51) Martene et Durand *amplissima collectio monumentorum veterum*, T. III. p. 304.

ben nach Kenntnissen aus. Der Unterricht, den er in der Mönchsschule seiner Vaterstadt erhalten hatte, befriedigte ihn nicht; er unternahm zu seiner Bildung, mit oder ohne Bewilligung seiner Obern, eine Reise nach Spanien, selbst zu den gelehrten Schulen der Araber zu Corduba und Sevilla; hier erwarb er sich in der Arithmetik, Geometrie und Astronomie Kenntnisse, die ihm bei Vielen seiner Zeitgenossen den Verdacht der Magie und einer geheimen Verbindung mit dem Teufel zuzogen. Wahrscheinlich machte er auch hier Bekanntschaft mit der Aristotelischen Philosophie; wenigstens entschied er die dialektische Frage, wie man sagen könne, daß das Vernünftige Vernunft gebrauche, da doch das letzte ein niedrigerer Begriff sey, als das erste, durch Erläuterung einiger Aristotelischen Formeln [52]). Aber er scheint ein größeres Interesse für die Mathematik, als für die Philosophie gehabt zu haben, und hat sich wirklich um die erste durch einige faßliche Grundrisse verdient gemacht. Die Aussicht, die er dadurch dem menschlichen Verstande auf ein neues Feld, auf welchem so viel zu entdecken war, eröffnete, wurde zwar wenig benutzt, (nur sein Freund Constantinus, Mönch zu Fleury und zuletzt Abt zu St. Maximin bei Orleans, theilte mit ihm dieselbe Liebe zu den mathematischen Kenntnissen), aber dagegen hat vielleicht das Beispiel Gerberts, daß er bei den Arabern reichere Quellen wissenschaftlicher Kenntnisse fand und benutzte, etwas beigetragen, daß in der folgenden Zeit dieser Weg häufiger betreten, und daher die Aristotelische Philosophie dem christlichen Occidente von neuem in veränderter Gestalt mitgetheilt wurde. Gerbert besaß auch mit seinem Freund Constantinus eine besondere Liebe zu den klassischen Werken des Alterthums, von denen er sich

52) Gerberti *libellus de rationali et ratione uti* in Pezii *Thesaurus Anecdotorum.* T. I. P. II. p. 146.

sich selten und ungern trennte. Er bildete einige treffliche Männer, unter denen sich Fülbert auszeichnete, der gelehrte Bildung mit einem religiösen, frommen Sinne verband, der Sokrates der Franken genannt wurde, und zuletzt Bischof von Chartres wurde.

In der Schule dieses Mannes bildete sich Berenger oder Berengarius von Tours, ein Mann von vielem Verstand, Gelehrsamkeit und trefflichem Charakter, der aber, wegen seiner in der Abendmahlslehre abweichenden vernünftigern Vorstellungsweise das Unglück hatte, daß er zu den verworfensten Menschen herabgewürdiget wurde. Allein selbst aus den Schriftstellern, welche geflissentlich ihm alles Böse nachsagen, gehet doch so viel hervor, daß er einen offenen Verstand, einen freien, emporstrebenden Geist hatte, der sich nicht gern sclavisch an Meinungen fesseln ließ, daß er schon als Schüler des Fülbert, was als Stolz ausgelegt wurde, auf Neuerungen ausging, vorzüglich ein Interesse an dem Philosophiren gewonnen, und sich besonders in der Dialektik eine große Fertigkeit erworben hatte. Vielleicht würde ein Mann von solchen Eigenschaften eine bedeutendere Revolution in der Denkart und in den Begriffen der damaligen Zeit hervorgebracht haben, wenn er nicht gerade einen Lehrer wie Fülbert erhalten hätte, der, so achtungswürdig er auf der einen Seite war, doch auf der andern eine gewisse Beschränktheit des Geistes darin zeigte, daß er sich zu ängstlich an die Aussprüche der Kirchenväter hielt, und seine Schüler eben dazu sehr dringend ermahnte [52 b]). Dieser fromme Sinn, diese ehrerbietige

52 b) Guitmund *de corporis et sanguinis veritate in Eucharistia* (Bulaeus T. I. p. 406.). Is cum juvenis adhuc in scholis ageret annos, ut aiunt, qui eum tunc noverant, elatus ingenii levitate, ipsius Magistri sensum non adeo curabat, libros insuper artium

bietige Anhänglichkeit an dem Sinne, und Inhalte der göttlichen Schrift und den mit ihr übereinstimmigen Kirchenvätern offenbaret sich auch in der Streitigkeit des Berengars über das Sacrament des Altars. Ohne die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bei dem geweiheten Brote und Weine im geringsten zu bezweifeln, be-

artium contemnebat, sed cum per se attingere philosophiae altioris secreta non posset; neque enim homo ita acutus erat, sed, ut tunc temporis liberales artes intra Gallias paene obsoleverant, novis saltem verborum interpretationibus, quibus etiam nunc nimium gaudet, singularis scientiae sibi laudem arrogare et cujusdam excellentiae gloriam venari, qualitercumque poterat, affectabat. — Adelmannus in seinem Briefe an Berengarius sagt (bei Boulay T. I. p. 411.) folgendes von Fülbert, daß sie sich seines Unterrichts weit mehr rühmen müßten, als Plato des Unterrichts des Sokrates sich erfreuete, nos enim sanctiorem vitam, salubrioremque doctrinam *catholicii et christianissimi* hominis experti sumus, et nunc ejus apud Deum precibus adjuvari sperare debemus. Neque enim putandus est memoriam, in qua nos tanquam in sinu materno semper ferebat, amisisse. Haud vero charitas Christi, qua sicut filios amplectebatur, in eo extincta est; sed absque dubio memor nostri, diligens plenius, quam cum in corpore mortis hujus peregrinaretur, invitat ad se votis et tacitis precibus obtestans per secreta illa et vespertina colloquia, quae nobiscum in hortulo juxta capellam de civitate illa, quam Deo volente senator nunc obtinet, saepius habebat, et obsecrans per lacrimas, quas interdum in medio sermone prorumpens exundante sacri ardoris impetu emanabat, ut illuc omni studio properemus, viam regiam directum gradientes *SS. Patrum vestigiis observantissime inhaerentes*, ut nullum prorsus in diverticulum, nullam in novam et fallacem semitam desiliamus, ne forte in laqueos et scandala incidamus.

streitet er nur die von Paschasius Radbertus zuerst aufgebrachte Verwandlung der einen Substanz in die andere, weil sie der Vernunft, der Schrift und den angesehensten Kirchenlehrern widerspricht. Scotus Erigena Bestreitung derselben Lehre hatte ihn wahrscheinlich erst darauf aufmerksam gemacht, und die Verleumdungen, die absprechenden Machtsprüche und Verfolgungen, die er darum erfahren mußte, machten ihm seine Ueberzeugung um so theurer, und durch ein tieferes Forschen in der Schrift immer fester. Die Gegner dieser vernünftigern Vorstellungsweise wollten nicht seine Gründe hören, sondern nur den Ketzer verdammen; sie bedienten sich aller, auch der ungerechtesten und niedrigsten Kunstgriffe, um ihn verhaßt zu machen, und wenn sie nicht weiter konnten, so mußte er durch Schreien, Toben und Drohungen des Todes zum Widerrufen und Stillschweigen gebracht werden [53]. Berengarius, der von seiner Vorstellungsart eben so fest überzeugt war, als daß zweimal zwei vier ist, und sich auch philosophischer oder dialektischer Gründe bedient hatte [54], blieb in seiner Ueberzeugung unerschütterlich bis an den Tod.

Sein Gegner, Ankläger und eigentlicher Ketzermacher, Lanfrank, verdunkelte den Berengarius lange Zeit,

53) Man sehe Berengarius eigne Worte in Lessings Berengarius Turonensis. S. 163.

54) Lessing a. angeführten Orte. Ita nec de mutatione sacramentorum, quam novitate verbi contra artem, ubi de generatione et corruptione subjecti agitur, et contra consuetudinem scripturarum, ubi habes, haec sunt generationes coeli et terrae, materialem dicere voluisti, aliquid in me comperit. — — Man kann aus diesen Worten mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß Berengarius Mehreres von Aristoteles Philosophie gekannt und angewendet hat, als seine Zeitgenossen.

Zeit, bis gründliche, durch kritischen Geist geleitete Forschungen die Augen geöffnet haben. Er war zu Pavia 1005 aus einem angesehenen Geschlecht geboren, wo er, nachdem er zu Bologna die Rechte studiret, und sein Vater Humbald gestorben war, mit vielem Ruhme Rechtshändel führte. Er reiste darauf in die Normandie, weil er nach größeren Dingen strebte, und gehört hatte, es sey in dieser Provinz noch viel Roheit und Unwissenheit. Wenn seine Absicht dahin ging, sich einen Namen zu machen, so hätte er kein besseres Mittel wählen können. Erst lehrte er an einigen Orten die Dialektik, wurde dann ein Mönch zu Bec, in der Folge Abt zu Caen, und bestieg zuletzt den erzbischöflichen Stuhl zu Kanterbury. Er besaß unstreitig einen gebildeten Verstand, und besonders dialektische Fertigkeit, durch welche er eine Menge von Schülern herbeizog, ihnen ein großes Interesse für die Dialektik einflößte [55], und manche berühmte Männer bildete. Allein als einen philosophischen Kopf hat er sich durch nichts zu erkennen gegeben, und seinen Ruhm durch Verketzerungssucht, durch sclavische Anhänglichkeit an die Autoritätssätze, oder durch Anschmiegung an dieselben, aus politischen Rücksichten sehr verdunkelt. Je höher er in den kirchlichen Würden stieg, desto mehr entsagte er dem Studium und dem Gebrauche der sogenannten weltlichen Wissenschaften. Er gestehet in seiner Streitschrift gegen Berengarius, daß er in Dingen, welche die Religion betreffen, keinen Gefallen an den Regeln der Dialektik habe, weil er nicht gern scheinen wolle, sich mehr auf sie, als auf die Wahrheit selbst

55) Wilhelm Malmesbur. *de gestis anglorum Pontificum* L. II. (Launoius *de scholis celebrioribus* c. 42. p. 137.). Sed eo (Lanfranco) apud Beccum monachato, cum ubique Scholares inflatis buccis Dialecticam ructarent. —

selbst und auf das Ansehen der heiligen Väter zu verlassen. Sogar wenn der Gegenstand des Streits von der Beschaffenheit sey, daß er sich durch diese Regeln am leichtesten ausmachen lasse, bemühe er sich, sie so viel als möglich zu verstecken, indem er sich gleichgeltender Ausdrücke bediene [56]). Er foderte, daß man sich in der Religion aller Untersuchung begeben, und ohne Gründe den himmlichen Geheimnissen glauben solle, um dereinst die Belohnung des Glaubens zu erlangen. Er beruft sich auf Gottes Allmacht, der alles möglich sey, und die es nicht an Wundern habe fehlen lassen, wodurch der Zweifler überzeugt, und die Bosheit der Ketzer widerlegt worden ist. Aber das Ansehen der Kirche, ihrer Lehrer und ihre Untrüglichkeit sind doch die Hauptstützen, worauf er seinen Glauben gründet, wonach er das Rechte und Unrechte, das Wahre und Falsche in den religiösen Meinungen beurtheilt.

In dem Abendmahlsstreite, den Berengarius wieder in Gang brachte, offenbarten sich zwei entgegengesetzte Maximen, die sich auf den Gebrauch der Vernunft in den Religionsangelegenheiten beziehen. Die eine war die Maxime des blinden Glaubens, eines passiven Hingebens an die Autorität der Kirche. Die Partei, die sich für sie erklärt, prüft nicht die Meinungen, ob sie mit der Vernunft oder mit dem Christenthume übereinstimmen, um sie zu billigen und anzunehmen, sondern daß sie Kirchenväter geglaubt haben, ist schon hinreichend, daß sie wahr seyn müssen. Sie schließt nicht allen Gebrauch der Vernunft aus, sondern macht vielmehr starken Gebrauch von der Dialektik, nicht um die Glaubensartikel, die den Kirchenglauben ausmachen, selbst zu prüfen, sondern sie zu vertheidigen, und sie gehet von denselben

56) Lessings Berengarius. S. 45.

selben als von ausgemachten Principien aus. Sie protestirt nur gegen die Philosophie, wenn diese nicht gläubig ist, und sich der Autorität nicht unterwirft 57). Sie ist

57) Hugo Lingonensis Episcopus sagt dem Berengarius in seinem Traktat de corpore et sanguine Christi (Bulaeus T. I. p. 411.) Sicut non capis, quomodo verbum caro factum sit, sic non potes capere, quomodo panis iste mutetur in carnem et vinum in sanguinem transformetur, nisi te docuerit omnipotentiae fides. Alioquin luctaris cum Deo, sed non in brachiis Patriarchae, sed neque cum aurora. Immo etiam tota tua haec luctatio nocturna est magisque videtur esse insidiose luctantis, quam amabiliter amplexantis. Quae nimirum luctatio non solum non meretur, sed perdit: Propter quod Philosophiae tuae suadeo, tenere quod scriptum est. Desine impugnare coeleste mysterium. Perpende, quod Dei voluntas et verbum omni naturae supereminet. Dei enim velle pro facto est. Und Adelmann in seinem Briefe an denselben Berengar (Bulaeus ibid. p. 412.), nachdem er gesagt hatte, die christliche Kirche sey durch die Lehren der Kirchenväter so verschanzt, daß kein neuer Feind gegen sie auftreten könne, der nicht sogleich mit tausend Pfeilen bedecket werde: Ubi enim sunt Manichaei? Ubi Ariani? quonam tota illa factio perditissimorum civium evasit? computruit etiam memoria eorum. At vero Ambrosius, Augustinus, Hieronymus et alii plures bestiarum talium oppressores cum laudibus vivunt, quotidieque splendidius efflorescunt. Bonum est, Frater, nobis parvulis sub istorum ducum titulis delitescere, quorum tam valida tamque probabilis est apud ecclesiasticas aures autoritas, sanctarum virtutum fulgore, coelestis sapientiae luce praepollens, ut extremae jam sit dementiae, vel de ratione fidei vel de ordine recte vivendi eis in aliquo refragari.

ist natürlich die stärkste Partei, denn man befand sich dabei am besten. Die zweite erklärte sich für einen vernünftigen Glauben, vereinigte mit der Verehrung gegen die Bibel als göttliche Offenbarung auch die Achtung gegen die Vernunft; behielt sich als unveräußerliches Recht die eigne Prüfung und Untersuchung der Dogmen vor, und verlangte wenigstens, daß man göttliche und menschliche Autorität nicht vermengen, die Kirchenväter nicht dem Ansehen der Bibel gleich setzen solle. Es kann nicht anders seyn, als daß diese Maxime nur bei wenigen Köpfen Eingang, und daß sie bei den weit zahlreichern und mächtigern Widerspruch fand. Beide Parteien befolgen übrigens ihre Maximen theils negativ, theils positiv, je nachdem sie durch ihre Anlagen und Bildung mehr zu dem Speculiren, zu der Erweiterung und Bestimmung ihrer Kenntnisse, oder mehr zu der Anwendung derselben, zu dem Praktischen oder zu dem religiösen Handeln geneigt sind. Daraus bildeten sich wieder in jeder Partei zwei Nebenparteien. So gehört der edle Bischof von Angers, Eusebius Bruno, der in dem Abendmahlsstreit einen vortrefflichen Brief an den Berengarius schrieb, zu der zweiten Partei, aber auf der negativen Seite. Denn er mißbilligt alle Streitigkeiten über religiöse Meinungen und alle spitzfindige Grübeleien über das Wie und Warum, er verlangt, man soll sich nur einfältig an die Bibel halten, und bei dem Gebrauch der Kirchenväter äußerst vorsichtig seyn, oder sich ihrer Aussprüche ganz und gar enthalten, da sie durch einen Zufall verfälscht, oer nicht gehörig untersucht, oder mißverstanden seyn könnten [58].

Dieser

58) Lessings Berengarius. S. 155. 158. Porro nos non Patrum scripta contemnentes, sed nec illa, ea securitate, qua Evangelium, legentes (neque enim ipsi viventes et scribentes hoc voluerunt, et

Dieser Streit dauerte eine lange Reihe von Jahren hindurch. Berengarius hatte viele Anhänger, und unter denselben manche angesehene, durch ihre Bildung und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Männer, und noch mehrere mochten wohl der vernünftigeren Vorstellungsweise desselben vom Abendmahle im Stillen beitreten, aber aus Furcht vor dem Feuereifer der sich rechtgläubiger haltenden Majorität ihre Ueberzeugung bei sich behalten. Die Folgen desselben waren jedoch für die bessere Kultur der Wissenschaften nicht so bedeutend, als man hätte erwarten sollen. Das Dogma von der Transsubstantiation erhielt durch die vielen Kirchenversammlungen, Bullen, Bannflüche ein größeres Uebergewicht; es durfte kein Denker wagen, nur an demselben zu zweifeln, oder seinen Zweifel bekannt werden zu lassen. Und so diente dieser Versuch der Vernunft, einen Theil des Dogmensystems mit der Fackel der Vernunft aufzuklären, nur dazu, die Fesseln der Autorität noch enger und straffer anzuziehen.

Unter allen berühmten Männern dieses Zeitraums glänzte keiner mehr hervor als der heilige Anselm, Erzbischof von Kanterbury, der zweite Augustinus der abendländischen Kirche. — Er vollendete die innige Verbindung der Dialektik und der Theologie, indem er jene dazu anwendete, um einige der Hauptdogmen durch dialektische Gründe zu beweisen, und legte den ersten Grundstein zu dem gothischen Gebäude der Scholastik — und Hildebert von

et in suis opusculis ne id fieret vetuerunt) eorum sententiis, salva, quae eis debetur, reverentia, in tantae rei disceptatione abstinemus, ne, si Patrum sensa, aut aliquo eventu depravata aut a nobis non bene intellecta, aut non plane inquisita, inconvenienter protulerimus, scandalum incurramus.

Lavardin, Erzbischof von Tours, der durch sein theologisches System ein Muster für die gelehrte Thätigkeit eines großen Theiles der Scholastiker wurde. Beide Männer verdienen auch darum Aufmerksamkeit, weil der letzte ein Schüler des Berengarius, der erste des Lanfrancs ist.

Hildebert aus Lavardin war geboren 1057, und studirte die Theologie in dem Kloster zu Clugny, unter dem Abt Hugo. Aber er wird auch für einen Schüler des Berengarius gehalten, und die Grabschrift, welche er auf denselben verfertigte, die innige Rührung, mit welcher er von dessen Talenten und Tugenden spricht, würden ein solches Verhältniß höchst wahrscheinlich machen, wenn es nicht außerdem von einem gleichzeitigen Schriftsteller, dem Wilhelm von Malmesbury, bezeugt würde [59]. Er besaß, außer der gewöhnlichen Schulgelehrsamkeit, eine in seinen Zeiten seltene Geistesbildung, eine große Belesenheit in den Klassikern der Römer, vorzüglich in den Schriften des Cicero und Seneca, Horaz und Juvenal, wodurch er eine reine und zierliche Schreibart, doch mehr für die poetischen als prosaischen Aufsätze, erworben hatte. Ungeachtet seiner vertrauten Bekanntschaft

59) Bulaeus T. I. p. 501 u. 459. Die merkwürdige Grabschrift auf seinen Freund und Lehrer hat Buläus ebenfalls S. 471. vollständig eingerückt. Es heißt unter andern darin:

Cujus cura sequi naturam, legibus uti,
Et mentem vitiis, ora negare dolis,
Virtutes opibus, verum praeponere falso,
Nil vacuum sensu dicere, nil facere —
Livor enim deflet, quem carpserat antea, nec tam
Carpsit et odit eum, quam modo laudat, amat. —
Post obitum vivam secum, secum requiescam,
Nec fiat melior sors mea sorte sua.

schaft mit dem Augustin, hatte doch sein Geist eine gewisse Freiheit und Selbstständigkeit erhalten, daß er sich nicht sclavisch an die Aussprüche eines Mannes, und wäre auch sein Ansehen noch so groß, band, sondern eine Empfänglichkeit für das Wahre und Schöne, wo es auch gefunden würde, selbst in den Profanschriftstellern, sich erhielt. Sein besserer Geschmack, sein praktischer Sinn bewährte ihn vor dem Treiben einer eitlen nur aufblähenden Speculation. So vereinigte er in sich das Interesse der praktischen und theoretischen Vernunft, das Interesse der Vernunft mit der Offenbarung, und suchte sowohl die theoretischen Wahrheiten der letztern nach vernünftigen Grundsätzen zu entwickeln und zu beweisen, doch in gewissen Schranken, welche die Idee einer vernünftigen Ueberzeugung für das praktische Leben vorschrieb, als auch die praktischen Vorschriften durch die in einen systemartigen Abriß gebrachten Sittenregeln der nichtchristlichen Philosophen zu bestärken. Daraus entstand sein Tractatus theologicus und seine Moralis Philosophia.

Hildeberts Versuch in der Dogmatik, den Beaugendon in der Sammlung seiner Werke unter dem Titel: Tractatus theologicus herausgegeben, und ihm vindicirt hat, hält das Mittel zwischen einer übertriebenen Speculation und einem bloßen Glauben ohne Gründe. Er will nach den Gründen der religiösen Ueberzeugungen forschen, aber die Bescheidenheit und die Furcht sich zu verirren und von dem Rechten abzuweichen, hält ihn zurück, und macht, daß er sich an die Ueberzeugungen der gemeinen Vernunft und die Erklärungen und Aussprüche der angesehenen Kirchenväter hält [60]). Die Beschei-

60) Prologus Tractatus theologici: De fide et spe, quae in nobis est, omni poscenti rationem, ut ait Petrus

Bescheidenheit und Furcht vor allen Neuerungen, selbst in den Worten, diente zwar den folgenden Zeiten wenig zum Muster und Beispiele, desto mehr aber wurde die Einrichtung und äußere Form dieser Glaubenslehre nachgeahmt. Hildebert hat eine gewisse Ordnung für den Vortrag der Glaubenslehren gewählt, die aber nicht streng und auf wissenschaftlichen Gründen beruhet; er trägt über die einzelnen Gegenstände die in der Kirche geltenden Sätze vor, mit einigen Beweisstellen aus der Bibel und den Kirchenvätern, und fügt denselben einige Fragen zur näheren Bestimmung und Einwürfe bei, welche durch Autoritäten, vorzüglich des Augustinus, entschieden wurden. Diese äußere Form ist auch in der Folge beibehalten worden, mit dem Unterschiede, daß die Fragen und Autoritäten immer weiter getrieben, und die Entscheidungsgründe aus der Alexandrinisch-Aristotelischen Philosophie hergenommen wurden, wie die Verbreitung der Philosophie, die einseitige Ausbildung des dialecktischen Geistes und die Unzulänglichkeit aller Autoritäten zur Einsicht diese Abweichung nach und nach nothwendig herbeiführen mußte.

Das Object der Glaubenslehre ist der Glaube. Dieser ist der Maßstab, nach welchem alles bestimmt werden

Petrus in epistola sua, parati esse debemus cum modestia et timore. Itaque ut pariter serventur modestia in timore, et timor in assertione, prophanas verborum novitates, ut Apostolus praecipit, vitemus, et in nullam partem praecipiti assertione declinemus. Melius est enim non loqui magna, ut sine periculo non erretur, quam definire contraria; sed utcumque possumus, auctoritatum vestigia innitemur, et ubi certa deest auctoritas, his potissimum assentire studeamus, qui maxime Auctoribus accedunt, et non de sensu nostro praesumentes, Scripturas ex pietate interpretemur.

werden muß. Daher fängt Hildebert von der Erklärung, was der Glaube sey? an. Der Glaube, sagt er, ist eine willkürliche Gewißheit des Abwesenden, welche über der Meinung und unter der Wissenschaft ist. Sie ist willkürlich, weil sie nicht erzwungen wird. Abwesend ist dasjenige, was nicht in dem Wahrnehmungskreise der Sinne des Körpers enthalten ist. Der Glaube ist über der Meinung, weil Glauben mehr ist als Meinen; unter der Wissenschaft, weil Glauben weniger ist als Wissen. Denn darum glauben wir, damit wir einst zum Wissen gelangen [61]). Der Glaube setzt einige Erkenntnisse voraus, welche aber unvollständig und unzureichend sind. Daher hat Gott die Erkenntniß von ihm anfänglich so eingerichtet, daß er niemals vollständig erkannt, aber auch nie durchaus nicht erkannt werden konnte. Er wollte nicht ganz begriffen seyn, damit der Glaube sein Verdienstliches behielt; aber auch nicht ganz verborgen bleiben, damit der Unglaube sich nicht mit der Unwissenheit entschuldigen könnte. Gott ist an sich unsichtbar; aber sowohl die menschliche Vernunft, als die göttliche Offenbarung führen darauf, ihn zu entdecken Doch wäre die menschliche Vernunft an sich dazu unzureichend, wenn ihr nicht die göttliche Offenbarung zur Unterstützung diente. Die göttliche Offenbarung geschiehet auf eine doppelte Weise, entweder durch innere Eingebung, oder durch Belehrung von Außen, durch Thatsachen oder Worte [62]).

Gottes

61) Hildeberti *Tract. theolog.* c. 1. Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta.

62) Ibid. c. 2. Revelatio divina duobus modis fit; interna aspiratione et disciplinae eruditione, quae foris fit per facta vel dicta.

Gottes Daseyn kann die menschliche Vernunft erkennen. Denn das Selbstbewußtseyn belehrt den menschlichen Geist, daß er zu einer Zeit angefangen hat zu seyn. Er konnte also, da er noch nicht war, sich selbst das Daseyn nicht geben, sondern mußte es von einem andern Wesen empfangen, dessen Daseyn selbst nicht entstehen konnte, weil es sonst nicht der erste Urheber des Daseyns seyn könnte [63]). Auch konnten die Menschen aus der Regierung der sichtbaren Welt die göttliche Weisheit und Güte erkennen. Die Einheit Gottes ist durch die Vernunft erkennbar. Es ist nur Ein Urheber und Endzweck aller Dinge. Denn wären es zwei, so wäre das eine entweder unzureichend oder überflüssig, denn wenn dem einen etwas fehlte, was das andere hätte, so wäre es unvollkommen und nicht Gott. Hätte aber das Eine alles, was auch das Andere hat; so wäre es überflüssig, da alles schon in dem Einen ist. [64]). So verfährt dieser helle Kopf durchgängig, daß er, ohne sich in tiefe Speculationen und Grübeleien einzulassen, die Glaubenssätze der Kirche, welche er unter die beiden Abtheilungen: Geheimniß der Gottheit, und Geheimniß der Menschwerdung vertheilet, nach den biblischen Beweisstellen und den Aussprüchen der Kirchenväter zu beweisen, zu erläutern, zu bestimmen sucht, sich in den Gränzen des bescheidenen Glaubens hält, Vernunft und Offenbarung mit einander verbindet. Zuweilen führet

63) Ibid. c. 2. Humana ratione poterant scire, Deum esse. Cum enim humana mens se non possit ignorare, scit se aliquando coepisse. Nec hoc ignorare potest, quoniam cum non fuit, sibi ut esset substantiam dare non potuit. Ut ergo esset, ab alio facta est, quem idcirco non coepisse constat, quia si ab alio coepisset, primus omnibus existendi auctor esse non posset.

64) Ibid. c. 3.

tet er wohl auch subtile Fragen und Einwürfe an; z. B. bei dem Vorherwissen Gottes: ein Mensch wird nie lesen, ob es gleich möglich wäre, daß er läse; weiß Gott von diesem Menschen voraus, daß er lesen wird, oder daß er nicht lesen wird? Jede Antwort hat ihre Schwierigkeiten für jene Zeiten, da die Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit noch zu wenig bestimmt waren. Hildebert begnügt sich mit dem einfältigen Glauben, daß Gott nichts verborgen sey, und überläßt die Auflösung dem Urtheile Anderer [65]). Aber es ist doch selten, daß er dieses thut, und er verläugnet auch dabei die Bescheidenheit nicht, die er sich zum Gesetze gemacht hatte.

Die Moral, welche Hildebert unter dem Titel: moralis philosophia de honesto et utili, geschrieben hat, ist eine merkwürdige Erscheinung für die damaligen Zeiten. Es offenbaret sich in derselben zwar kein besonderer wissenschaftlicher Geist, kein tiefes Forschen, um die Gründe der Sittlichkeit zu entdecken, und die sittlichen Wahrheiten auf Grundsätze systematisch zurückzuführen; es ist vielmehr nur ein Versuch einer populären Darstellung der Pflichten, aber darum doch nicht weniger merkwürdig. Denn die Sittenlehre ist in jenen Zeiten kein gewöhnlicher Gegenstand des Nachdenkens. Die Gelehrten, das ist, die Geistlichen, begnügten sich, durch ihre religiösen Vorträge, durch den Cultus und durch die strenge Aufsicht der Kirchenzucht die Beobachtung der Pflichten einzuschärfen, und die Sittenlehre praktisch üben zu lassen. Um die Theorie derselben bekümmerten sie sich um so weniger, je mehr die Dogmen ihre Aufmerksamkeit beschäftigten, und je mehr man, nach dem Geiste jener Zeiten, wähnte, daß in dem äußern Gottesdienste und in der strengen Beobachtung der Regeln des

65) Ibid. c. 9.

des Klosterlebens die Pflichten der Menschheit und des Christenthums und die Bedingungen eines Gott wohlgefälligen heiligen Lebens enthalten wären. Wir finden daher nur einzelne ascetische Schriften, Anweisungen in den Pflichten eines besondern Standes. Andere wissenschaftliche, das Ganze der Sittenlehre umfassende, wie des Scotus Erigena Commentar über Aristoteles Ethik, waren dem Zeitgeiste so fremde, daß sie das Forschen nicht anreizten. Darum verdient diese Schrift des Hildeberts Auszeichnung. Er wurde durch sein sittliches Gefühl und durch die Lectüre der klassischen Schriften des Alterthums, vorzüglich des Cicero und Seneca, darauf geführt, wie er in seiner Einleitung selbst sagt. Sie ist eben darum mehr Nachbildung dieser Schriften, und eine populäre Darstellung der Pflichten. Die Ordnung derselben ist dieselbe, wie bei Cicero, mit einigen Abweichungen in den untergeordneten Theilen. Die Sittenlehre hat drei Fragen zu untersuchen: was ist sittlich gut? was ist nützlich? was ist in der Collision des Guten und Nützlichen zu thun? Bei der ersten kommt das Sittlichgute, sowohl an sich, als auch in Vergleichung eines andern Sittlichen, zur Bestimmung des größern Werths, und eben so bei der zweiten das Nützliche zu betrachten vor. Daraus entstehen fünf Theile der Sittenlehre, wie sie Cicero schon unterschieden hatte. In dem ersten Theile handelt er die vier bekannten Cardinaltugenden ab, wo er jedoch in der Aufstellung der jeder subordinirten Theile von seinem Vorbilde sich entfernt. Obgleich weder die Form, noch der Inhalt dem Hildebert eigenthümlich angehört, da er die erste vom Cicero, den zweiten aus mehreren moralischen Werken der Römer, sowohl in Prosa als in Poesie, größtentheils entlehnt, so enthält diese Moral doch auch wieder so gesunde, vernünftige Lebensregeln, und mitunter eigne, aus Erfahrung und Nachdenken abgezogene Reflexionen, daß sie in dieser Hinsicht einen

großen

großen Werth für jenes Zeitalter haben mußte, wenn sie mehr gelesen und gebraucht worden wäre. Er theilt die Gerechtigkeit, wie Cicero, in die Gerechtigkeit im engeren Sinn, und in die Gütigkeit. Die erste nennt er severitas, die zweite liberalitas. Das Wesen der ersten bestehet darin, daß das Unrecht durch verdiente Strafen gehemmt werde. Diese Erklärung aber paßt nur zum Theil zu den Pflichten, die aus der Tugend der strengen Gerechtigkeit abgeleitet werden, nämlich, keinem Schaden zuzufügen, als wenn man durch Unrecht dazu gereizt worden ist; das öffentliche Eigenthum als öffentliches, das Privateigenthum als Privateigenthum zu brauchen, und die schädlichen Mitglieder aus der menschlichen Gesellschaft auszustoßen [65]. Es ist beinahe zu vermuthen, daß die Handschrift hier lückenhaft und fehlerhaft sey. Die Tugend des Wohlwollens äußert sich durch das Streben, Wohlthaten zu erweisen, und in der Dankbarkeit für die empfangenen Wohlthaten [66]. Ueber beides trägt Hildebert vortreffliche Vorschriften aus dem Cicero, Seneca und den Dichtern vor. Bei der Liberalitas bringt er noch eine Eintheilung an, durch welche einige Lücken der angewandten Moral des Cicero ausgefüllt werden, obgleich dabei die logi-sche

65) *Philosophia moralis*, p. 965. Dividitur autem justitia in severitatem et liberalitatem. Severitas est virtus debito supplicio coërcens injuriam. Primum ergo severitatis officium est, ne quis noceat nisi lacessitus injuria. Secundum, ut communibus utatur pro communibus, privatis pro privatis. — Tertium severitatis officium est, exterminare ex hominum communitate pestiferum genus hominum.

66) Ibid. p. 966. Liberalitas est virtus beneficiorum erogatrix, quam eandem pro affectu benignitatem, pro effectu beneficentiam dicimus. Haec virtus in tribuendo et retribuendo tota consistit.

sche Genauigkeit in den Begriffen nicht beobachtet wird. Die Liberalitas, sagt er, begreift alle Erweisungen der Tugend gegen sittlich gute Wesen in sich, als Religion, Aelternliebe, Großmuth gegen Geringere und Schwächere, Freundschaft gegen Gleiche, Ehrerbietung gegen die Oberen, Eintracht gegen Bürger, Mitleiden gegen Elende [67]. Die Religion ist die Tugend, welche in dem Andenken gegen Gott und in der Beobachtung der Cerimonien besteht. Zu ihren Pflichten gehört, Reue über das begangene Unrecht, welche mit dem Streben, die Keime der bösen Begierden auszurotten, verbunden seyn muß; Geringachtung der zeitlichen und veränderlichen Dinge und ihres Wechsels; daß wir Gott unser Leben ganz heimstellen, Vertrauen, Gebet mit eigener Thätigkeit, und endlich Wahrheitsliebe in Worten und Handlungen. Betrage dich so gegen die Menschen, als wenn es Gott sehe, und sprich so mit Gott, als ob die Menschen den Inhalt deines Gebets hörten, dieses ist die vortreffliche Regel, welche Hildebert für das Gebet gibt.

Anselm übertrifft Hildebert an Scharfsinn und dialektischer Fertigkeit, aber er besitzt dagegen nicht diese schöne harmonische Geistesbildung, diese Klarheit und Lebendigkeit der Darstellung, diese eindringliche Kraft des Vortrags, welche den Hildebert zu einem populären Lehrer machte, und ungeachtet beide in religiöser Stimmung gleich sind, so scheint diese bei Hildebert doch weit reiner von dem Einflusse herrschender Meinungen erhalten

worden

67) Ibid. p. 971. Rursus alia est benignitatis partitio. Quaecumque enim bonis virtutis reddunt debitum, ejus sunt partes. Reddit enim Deo jus suum religio; pietas parentibus, innocentia minoribus, amicitia aequalibus, reverentia majoribus, concordia civibus, misericordia egenis.

worden zu seyn, als bei Anselm, der von Jugend auf einen leidenschaftlichen Hang zum Mönchsleben hatte, der auch in sein ganzes Leben einfließt.

Anselmus war zu Aosta in Piemont gegen 1034 geboren. Sein Vater, Gondulph, ein angesehener Mann daselbst, war den Vergnügungen und der Verschwendung ergeben, aber seine Mutter Ermengard oder Hermanberga, ein sittsames, häusliches Weib, war mit allem Fleiße bedacht, ihrem Sohne einen wissenschaftlichen Unterricht und eine sittliche Bildung geben zu lassen. Da indessen sein Wunsch, Mönch zu werden, wider den Willen des Vaters nicht befriediget werden konnte, so überließ sich der Jüngling den Ausschweifungen, und nach dem Tode seiner Mutter, die ihn noch etwas zurückgehalten hatte, einer gänzlichen Zügellosigkeit, brachte dadurch den Vater gegen sich bis zu dem Grade auf, daß er keine andere Rettung sah, als mit Entsagung auf sein väterliches Vermögen zu entfliehen. Nachdem er drei Jahre in Burgund und Frankreich unstät herumgeirrt war, kam er nach Bec. Der Ruf, die Gelehrsamkeit, die liebevolle Vorsorge des Lanfrancs, zog ihn an, er benutzte seinen Unterricht, und wurde endlich im Jahre 1060 in demselben Kloster Mönch, wonach er von Jugend auf gestrebt hatte. Drei Jahre darauf wählte ihn das Kloster zum Prior, und 1078 zum Abt. Anselm vermehrte den Ruf, welchen dieses Kloster durch Lanfranc erhalten hatte, noch weit mehr, indem er es zu einer berühmten Unterrichts- und Bildungsanstalt für Mönche und Geistliche machte, zu welcher von allen Seiten Zöglinge herbeiströmten. Er besaß einen noch tiefer eindringenden Geist und Scharfsinn, als Lanfranc, eben denselben Religionseifer, mit einer strengern Rechtschaffenheit, einen echten, nur durch den Mönchsgeist modificirten sittlichen Charakter. Bei der

strengen Klosterzucht, auf welche er hielt, blickte doch Humanität durch, und durch die Milde, Demuth und Geradheit seines Charakters, durch pädagogische, auf Kenntniß des menschlichen Herzens sich gründende Kunst, gewann er bei aller Strenge alle Herzen. Man kann nicht ohne Bewunderung bei seinem Lebensbeschreiber Eadmer lesen, mit welchem Eifer und mit welcher väterlichen Sorge er sich das Seelenheil seiner Untergebenen angelegen seyn ließ. Zu gleicher Zeit war er aber auch für literärische Arbeiten sehr thätig. Die Schriften de veritate, de libertate arbitrii, de Grammatico, das Monologium und Proslogium, die das meiste philosophische Interesse haben, fallen in diese Zeit. Sie tragen alle das Gepräge seiner Frömmigkeit an sich. Denn der Gedanke an Gott hatte seine ganze Seele durchdrungen, er begeisterte ihn bei allen seinen Unternehmungen, und bei seinen literärischen Arbeiten unternahm er nichts ohne Gebet und gänzliche Hingebung an Gott; Eingebungen hatten keinen geringen Einfluß auf seine Schriften. Ein Beweis davon ist die Entstehungsart seines Proslogium, wie sie Eadmer erzählt. Nachdem er das Monologium geschrieben hatte, kam ihm der Gedanke ein, ob es nicht möglich sey, durch ein einziges, einfaches Raisonnement alles das zu beweisen, was von Gott geglaubt wird. Dieser Gedanke ließ ihm Tag und Nacht keine Ruhe, ließ ihn Essen und Trinken vergessen, und störte selbst seine Andacht in den Horen und Messen. Da er nun das Gesuchte nicht finden konnte, und durch das vergebliche Suchen so sehr beunruhiget wurde, so glaubte er, der Gedanke sey eine Versuchung des Teufels, und er strebte sich desselben zu entschlagen. Umsonst, er bemächtigte sich seiner immer mehr. Endlich fand er unverhofft während seiner Nachtwachen durch göttliche Erleuchtung den berühmten Beweisgrund für das Daseyn Gottes zu seiner unaussprech-

sprechlichen Freude [68]). Nachdem er 1093 an Lanfrancs Stelle halb gezwungen Erzbischof von Kanterbury, und in viele verdrüßliche Händel verwickelt worden war, hatte er weniger Muße zu literärischen Arbeiten. Er starb in dem Jahre 1109.

Anselm empfand das Bedürfniß einer Religionsphilosophie unweit stärker, als die Meisten seiner Zeitgenossen. Sein denkender Geist, sein Interesse für Religion, sein Eifer für den Religionsunterricht, und überhaupt der Eifer, mit welchem er seine Amtspflichten ausübte, alles forderte ihn auf, den Religionswahrheiten alle die Kraft der Ueberzeugung zu geben, die sie in einem vernünftigen Wesen nur immer erhalten können. Zwar war er für sich selbst durch den Glauben hinlänglich überzeugt; aber mehrere seiner Untergebenen wünschten auch sich durch die Vernunft aus Gründen von der Wahrheit der Religionssätze zu überzeugen. Es sey sträfliche Trägheit, wenn man nicht suche, durch die Vernunft sich von

68) Eadmerus *de vita Anselmi*, hinter den Werken desselben in der Ausgabe des Gerberon, 1721. p. 6. Quae res, sicut ipse referebat, magnam sibi peperit difficultatem. Nam haec cogitatio partim illi cibum, potum et somnum tollebat, partim, et quod magis eum gravabat, intentionem ejus, qua matutinis et alii servitio Dei intendere debebat, perturbabat. Quod ipse animadvertens, nec adhuc quod quaerebat ad plenum capere valens, ratus est, hujusmodi cogitationem diaboli esse tentationem, nisusque est, eam procul repellere a sua intentione. Verum quanto plus in hoc desudabat, tanto illum cogitatio ipsa magis ac magis infestabat. Et ecce quadam nocte, inter nocturnas vigilias, Dei gratia illuxit in corde ejus, et res patuit intellectui, immensoque gaudio et jubilatione replevit omnia intima ejus.

von seinem Glauben Rechenschaft zu geben, um sich Einsicht zu verschaffen, und man müsse den Versuch machen, wenigstens die Grundwahrheiten der Religion aus der Vernunft zu beweisen, sollte es auch unmöglich seyn, alles zu begreifen [69]). Diesen Gedanken äußert Anselm zu oft, als daß man ihn nicht selbst auch für seine Ueberzeugung halten müßte, und seine Schriften beweisen hinlänglich, daß, wenn sie auch durch ähnliche Ansichten seiner untergebenen Mönche in ihm veranlaßt wurden, er doch mit allen Kräften, ungeachtet der Schwierigkeit, strebte, diese Idee auszuführen, weil sie aus einem religiösen Gemüthe entsprungen war. Er wollte die Gründe des Glaubens entwickeln, und sich daher in den Gesichtspunkt derjenigen versetzen, welche noch keinen Glauben haben, und durch Vernunft den Glauben erst erzeugen, und zu dem Ende die möglichen Einwürfe entfernen [70]).

Durch Vernunftschlüsse sollte das Glauben in Wissen verwandelt werden; die Dialektik war also das Mittel dazu. Anselm zeigt in seinem Dialoge, der Grammaticus überschrieben ist, eine gute Einsicht in die Lehre

69) Prooemium Monologii. *Cur Deus Homo.* L. I. c. 2. Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere; ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.

70) *Cur Deus Homo.* L. I. c. 2. Patere igitur, ut verbis utar infidelium; aequum enim est, ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponamus objectiones eorum, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est, quod quaerimus.

Lehre von den Schlüssen, in so fern sie eine Herleitung eines Urtheils aus einem andern, vermittelst eines Mittelbegriffs, sind, und in so fern es dabei auf die bestimmte Bezeichnung der Begriffe, und die Entwickelung der Bedeutungen der Worte ankommt, wozu er die Abhandlung des Aristoteles von den Kategorieen besonders studiret hatte. Was aber die Anwendung der Dialektik auf die Gegenstände der Religion betrifft, so hatte er sich zwei Grundsätze vorgeschrieben, welche auf seine Religionsphilosophie großen Einfluß hatten. Der erste Grundsatz ist: vor allem Philosophiren über Religionsgegenstände muß der Glaube vorausgehen. Denn der Glaube vertritt in den geistigen Dingen die Stelle der Erfahrung, und ohne Erfahrung kann man keine Vernunfterkenntniß erlangen. Erst muß man wissen, daß etwas sey, dann erst kann man untersuchen, was und warum es ist. Die sich selbst überlassene Vernunft ist in den geistigen Dingen blind, sie kann in denselben nicht erkennen. Sie ist zwar das Vermögen, welchem die höchste Entscheidung über alles, was in dem Menschen ist, zustehet; aber sie ist in denjenigen Dialektikern, welche ihr allein trauen, so sehr in sinnliche Bilder eingehüllet, daß sie sich davon nicht losreißen, und von denselben dasjenige unterscheiden kann, was nur rein und an sich betrachtet werden muß. Wenn sie nicht dem Glauben zur Seite gehet, und sich nicht an den Inhalt desselben hält, so kann sie nichts als Irrthümer erzeugen. Die Vernunft darf also nicht stolz das Haupt emporheben, als wäre sie sich selbst genugsam, sondern muß bescheiden das Haupt sinken lassen zur Verehrung des Glaubens [71]). Zweiter Grundsatz: Wer in dem Glauben befestiget

71) Anselmus *de fide trinitatis*, c. 2. Nimirum hoc ipsum quod dico, qui non crediderit, non intelliget.

befestiget ist, der kann und soll allerdings seine Vernunft gebrauchen, um die Glaubenswahrheiten einzusehen, so viel als er kann, und Gott für die erlangten Einsichten danken; aber die Vernunft darf nicht gegen den Glauben sich auflehnen, zur Bestreitung desselben; der Glaube muß immer die Norm für die Vernunft bleiben. Und wenn man auch Vieles nicht begreifen könnte, so muß doch der Glaube uns zum Fürwahrhalten hinreichend seyn [72]). Diesen Grundsätzen blieb Anselm so getreu, daß er auch da, wo er frei zu raisonniren und Gründe a priori aufzustellen schien, wie bei dem Beweise für das Daseyn Gottes, dennoch im Grunde nichts anders that, als daß er die Gedanken der Kirchenväter, besonders des Augustinus, nur auf förmliche Schlüsse zurückführte. Denn der Glaube, den er als Bedingung alles Philosophirens voraussetzt, ist der Kirchenglaube, der Inbegriff von Dogmen, welche die katholische Kirche im Herzen glaubt und äußerlich bekennet, an welchem Augustin so großen Antheil gehabt hatte. Der Kirchenglaube enthält also nicht allein die Materie des Denkens, den Stoff, aus welchem

telliget. Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. *Proslogium*, c. 1. Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.

72) *De fide trinitatis*, c. 2. Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo, quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat: si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.

welchem die Mittelbegriffe zu den Schlüssen geschöpft werden, sondern auch die Norm, nach welcher die Wahrheit der gebildeten Schlüsse und der gefundenen Resultate beurtheilt werden muß, so daß nichts wahr seyn kann, was mit dem Kirchenglauben nicht übereinstimmet [73]).

Durch diesen Geist, durch die Befolgung dieser Grundsätze, hat Anselm den ersten förmlichen Grund zur scholastischen Philosophie gelegt. Das Unternehmen war verdienstlich; denn, wenn es sich auch nur auf das Verstehen hauptsächlich einschränkte, so mußten doch dadurch die Begriffe klarer und deutlicher, und die Reflexion mußte auf die Bemerkung der dunklen Stellen, der Lücken, des Mangels an Zusammenhang und Gründlichkeit geleitet werden. Aber Anselm ging noch weiter, er machte auch den Versuch, durch die Vernunft Wahrheiten zu beweisen, die bisher bloß geglaubt worden, und indem er die Grundwahrheit des christlichen Glaubens auf diese Art zu begründen suchte, so legte er zuerst den Grund zu einer Wissenschaft, welche in den neuern Zeiten natürliche Theologie genannt, und von den Scholastikern und so vielen Philosophen bis auf die Zeiten der Wolfischen

73) Anselmi *Monologium. Praefatio.* Quam scripturam ego saepe retractans, nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat: rogo, ne statim me aut praesumptorem novitatum, aut falsitatis assertorem exclamet; sed prius libros praefati Doctoris Augustini de Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet. Eben dasselbe versichert er auch in einem Briefe an den Lanfranc. L. I. Epist. 68.

Wolfischen Schule mit dem größten Eifer angebaut und erweitert worden ist. Aber freilich wurde der Gewinn, der sich davon erwarten ließ, durch die Grundsätze, die er sich vorgeschrieben, durch die zu ängstliche Anschließung an die Aussprüche des Augustinus, gar sehr beschränkt, der Wahn, als ob die Begriffe an sich einen objectiv-realen Inhalt hätten, von neuem verstärkt, und dadurch dem Philosophiren eine falsche Richtung auf lange Zeit hinaus gegeben.

In dieser Hinsicht sind die beiden Schriften, welche Monologium und Proslogium betitelt sind, am meisten merkwürdig. Die erste, welche er früher exemplum meditandi de ratione fidei betitelte, ist ein Versuch, das Daseyn und die Eigenschaften Gottes aus der Vernunft, oder aus Begriffen zu erkennen, dessen Form mehr, als der Inhalt, das Gepräge der Neuheit an sich trägt. Denn Anselm benutzte die Begriffe, welche er bei den Kirchenvätern, und vorzüglich dem Augustin fand, und sein Verdienst besteht hauptsächlich darin, daß er die zerstreueten Gedanken unter einen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt vereinigt, und dadurch den Schlüssen, indem sie näher an einander gereihet werden, einen blendenden Anstrich gibt. Bei dem Beweise für das Daseyn Gottes geht er von dem Gedanken aus, daß es viele Dinge gibt, welche die Menschen begehren, weil sie sich dieselben als etwas Gutes vorstellen. Da nun diese guten Dinge sehr mannigfaltig und verschieden sind, in Rücksicht auf ihre Qualität und auf ihren Grad, so muß etwas seyn, wodurch sie alle gut sind, so wie durch die Gerechtigkeit alles, was gerecht ist, sein Wesen erhält. Es ist also etwas gut durch sich selbst, nicht durch ein Anderes, und ist dadurch das höchste Gut. So wie es ein Gutes an sich, so muß es auch ein Großes an

sich

sich geben, welches in jeder Hinsicht groß und das größeste ist, nicht in Rücksicht auf den Raum, wie ein Körper, sondern in Rücksicht auf Güte, Vollkommenheit und Würde, wie die Weisheit; und dieses Wesen, welches zugleich das größeste und beste ist, ist das höchste Wesen, der letzte Grund nicht nur alles Guten, sondern auch alles Seyns; denn alles, was ist, ist entweder durch Etwas, oder durch Nichts. Das letzte ist ungedenkbar. Alles muß durch Etwas seyn, und dieses Etwas ist entweder Eins oder Mehreres. Ist das Letzte, so beziehet sich entweder das Mehrere auf Eines, wodurch es ist, oder jedes Einzelne der Mehrheit ist durch sich selbst, oder Eines durch das Andere. In dem ersten Falle ist Alles nicht durch Mehreres, sondern durch Eines; in dem zweiten Falle, wenn alle Einzelne durch sich selbst sind, so ist ohne Zweifel eine Kraft oder Natur, durch sich selbst zu existiren, vorhanden, wodurch sie haben, daß sie durch sich sind, so daß auch hier in Wahrheit alle durch Eines sind, ohne welches sie nicht existiren könnten. Der dritte Fall ist gegen die Vernunft, daß Etwas durch dasjenige sey, welchem es erst das Seyn geben muß. Es gibt also ein Wesen, durch welches Alles ist, welches von keinem Andern, und eben dadurch vollkommener ist, als Jedes, was durch ein Anderes ist. Dieses ist aber das realste, höchste, größte und beste Wesen [74]). Dieses hat sein Seyn nicht von einem Andern,

74) Anselmi *Monolog.*, c. 3. Quod cum ita sit, aut est unum, aut sunt plura, per quae sunt cuncta, quae sunt. Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid, per quod sunt; aut eadem plura singula sunt per se; aut ipsa per se invicem sunt. At si plura ipsa sunt per unum, jam non sunt

dern, nicht aus einer Materie, und überhaupt keine Bedingungen außer sich; es ist aber eben so wenig von und durch nichts, sondern von sich und durch sich (ens a se, per se), welchem das Seyn eben so wesentlich zukommt, wie dem Lichte das Leuchten 75).

Hierauf sucht Anselm zu zeigen, wie alles durch das höchste Wesen geworden sey, nämlich, daß alles Wirkliche nicht aus dem höchsten Wesen, so daß dieses die

sunt omnia per plura, sed potius per illud unum, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, qua habent, ut per se sint. Non est autem dubium, quod per id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationalis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse.

75) Ibid. c. 6. Licet igitur summa substantia non sit per aliquid efficiens, aut ex aliqua materia, nec aliquibus adjuta sit causis, ut ad esse perduceretur; nullatenus tamen est per nihil aut ex nihilo, quia per seipsam et ex seipsa est, quicquid est. Quomodo ergo tandem esse intelligenda est per se et ex se; si nec ipsa se fecit, nec ipsa sibi materia extitit, nec ipsa se quolibet modo, ut quod non erat esset, adjuvit; nisi forte eo modo intelligendum videtur, quo dicitur, quia lux lucet, vel lucens est per seipsam et ex seipsa. Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens; sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est, existens sive subsistens. Ergo summa essentia, et summe esse, et summe ens, id est, summe existens, sive summe subsistens, non dissimiliter sibi convenient, quam lux et lucere et lucens.

die Urmaterie gewesen, sondern von demselben aus Nichts gemacht worden. Es kann aber unter dem Nichts nicht etwa Etwas Wirkliches verstanden werden, aus welchem alles, was ist, geworden sey; denn dieser Gedanke würde sich selbst widersprechen; sondern es kann der Satz: Alles ist aus Nichts worden, vernünftiger Weise nur so verstanden werden, daß Alles etwas worden ist, was es vorher nicht war. Ehe die Dinge von Gott gemacht worden sind, war in der göttlichen Vernunft schon bestimmt, was, von welchen Eigenschaften und wie sie seyn sollten; sie waren also, noch ehe sie worden sind, in dem göttlichen Verstande, und also in Rücksicht auf den Schöpfer Etwas, in Rücksicht auf sie selbst Nichts [76]. Das Vorhandenseyn der Formen oder der Ideen der Dinge in dem göttlichen Verstande nennt Anselm ein Sprechen der Dinge in der Vernunft. Wir würden sagen, es ist ein Vorstellen der Dinge; aber Anselm sagt: ein Sprechen, damit er auf diese Art theils eine sinnliche Vorstellungsart der Bibel in der Schöpfungsgeschichte,

76) Ibid. c. 9. Verum videor mihi videre quiddam, quod non negligenter discernere cogit, secundum quid ea, quae facta sunt, antequam fierent, dici possent fuisse nihil. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive (ut aptius dicitur) forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid, aut qualia, aut quomodo futura essent; quare, cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant, quod nunc sunt, nec erat, ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.

geschichte, theils die Lehre von dem Sohne oder Worte Gottes mit einigem Schein aus der Vernunft beweisen konnte. Denn dieses Sprechen ist doch eigentlich nichts anders, als ein Vorstellen [77]).

Die Eigenschaften der Gottheit werden von Anselm mit großem Scharfsinn erkläret, indem er den Begriff des höchsten, realsten und vollkommensten Wesens weiter entwickelt. Gott kommen alle Realitäten oder Vollkommenheiten auf die vollkommenste Weise, und zwar wesentlich, zu, so daß z. B. die Gerechtigkeit Gottes nicht eine Eigenschaft bedeutet, die Gott hat, die daher von seinem Wesen getrennt werden kann, sondern die zu seinem Wesen gehöret, und von demselben unzertrennlich ist. Gott ist daher die höchste Gerechtigkeit, Weisheit, Wahrheit, Güte, Seligkeit, Vernunft, das höchste Seyn und Leben selbst. Indessen ist doch Gott wegen der Vielheit seiner Eigenschaften nicht etwa ein zusammengesetztes Wesen, sondern höchst einfach. Alle jene Eigenschaften sind nicht eine Mehrheit, sondern Eines, und jede Eigenschaft, als Gerechtigkeit, bedeutet eben das, was die andern, entweder zusammen genommen, oder einzeln genommen, sind; was wesentlich von dem höchsten Wesen ausgesagt wird, ist Eines [78]).

Auf

77) Ibid. c. 10. Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum res ipsae, vel futurae, vel jam existentes, acie cogitationis in mente conspiciuntur.

78) Ibid. c. 16. 17. Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tota illa bona sit; necesse est, ut illa omnia non plura, sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum illorum, quod omnia, sive simul, sive singula; ut cum

Auf diese Art bemühet sich Anselm, die göttlichen Eigenschaften deutlich zu entwickeln, nicht ohne Scharfsinn; denn mehrere Begriffe haben dadurch wirklich an Deutlichkeit gewonnen; aber die unübersteiglichen Schwierigkeiten einer Erkenntniß des höchsten Wesens werden zu gleicher Zeit, nur nicht für den denkenden Anselm selbst in das Licht gesetzt. So die Einfachheit des höchsten Wesens, welches doch zugleich alle Realitäten vereinigen soll; so die Allgegenwart und Ewigkeit Gottes, welche Anselm als ein Seyn zu allen Zeiten und in allen Orten bestimmen will, jedoch so, daß Gott weder Theile, noch eine Folge von Bestimmungen beigelegt werden. Hier schwankt er von der Behauptung, Gott ist in jedem Orte, in jeder Zeit, die er nicht mit dem Wesen der Gottheit vereinigen kann, zu der: Gott ist nirgends und niemals, welche er doch auch wieder für falsch erklären muß, weil nirgends und niemals seyn, so viel sey, als gar nicht seyn, und sucht den Widerstreit so aufzuheben, daß er sagt: Gott ist an allen Orten und zu jeder Zeit, doch so, daß er von keinem Orte und keiner Zeit beschränkt wird, welches man richtiger ausdrückt, Gott ist allenthalben, das heißt, in allen Dingen, die wirklich sind, und er ist immer, welches die ganze Zeit und Ewigkeit zu bedeuten scheint 79). Alle Veränderlich-

cum dicitur justitia vel essentia, idem significat, quod alia, vel omnia simul, vel singula. Quemadmodum itaque unum est, quicquid essentialiter de summa substantia dicitur: ita ipsa uno modo, una consideratione est, quicquid est essentialiter.

79) Ibid. c. 21. 22. Quaenam autem rationalis consideratio omnimoda ratione non concludat, ut creatricem summamque omnium substantiam, quam necesse est alienam esse et liberam a natura

lichkeit, also auch jedes Accidens, ist von Gott ausgeschlossen. Wie kann also Gott Substanz seyn, da jede Substanz einer Verschiedenheit der Differenzen, und eines Wechsels der Accidenzen empfänglich ist? Da Gott ist, was er ist, auf eine einzig ausschließende Weise, ohne alle Beihülfe der Geschöpfe, so kann ihm kein Prädikat zukommen, das den Geschöpfen beigelegt wird, oder es muß ihm dasselbe in einer ganz verschiedenen Bedeutung zukommen, und er kann daher nicht in dem gemeinschaftlichen Inbegriff der Substanzen (communi tractatu substantiarum) enthalten seyn. Er ist daher außer und über jeder Substanz. Da er indessen doch wahrhaftig existirt, und überschwenglich; da

tura et jure omnium, quae ipsa fecit de nihilo, nulla loci cohibitio vel temporis includat, cum potius ejus potentia, quae non est aliud quam ejus essentia, cuncta a se facta sub se continendo concludat. Quomodo quoque non est impudentis imprudentiae dicere, quod summae veritatis aut locus circumscribat quantitatem, vel tempus metiatur diuturnitatem, quae nullam penitus localis vel temporalis distensionis magnitudinem suscipit aut parvitatem? Quoniam itaque loci haec est vel temporis conditio, ut tantummodo quicquid eorum metis clauditur, nec partium fugiat rationem, vel qualem suscipit locus ejus secundum quantitatem, vel qualem patitur tempus ejus secundum diuturnitatem, nec ullo modo possit totum a diversis locis vel temporibus simul contineri; quicquid vero loci vel temporis continentia nequaquam coërcetur, nulla locorum vel temporum lege ad partium multiplicitatem cogatur, aut praesens esse totum simul pluribus locis aut temporibus prohibeatur: quoniam, inquam, haec est conditio loci aut temporis, procul dubio summa substantia, quae nulla loci vel temporis continentia cingitur, nulla eorum lege constringitur.

da jedes Dinges Wesen Substanz genannt wird, so kann man ihn ohne Widerspruch auf eine seiner würdige Art Substanz nennen. Da es ferner nur zwei Wesen gibt, Geist und Körper, der Geist aber vollkommner ist als ein Körper; so muß man Gott für einen einfachen höchst vollkommenen Geist halten 80).

Es ist in diesem allen Anselms Bemühung, den Begriff des höchsten Wesens und seiner Eigenschaften deutlich zu machen, oder die religiöse Ueberzeugung zu entwickeln, unverkennbar. Je deutlicher der Begriff wurde, desto klarer wurden auch die Schwierigkeiten desselben. Es liegt daher in diesen Untersuchungen ungemein viel Stoff für die Dialektik, welchen die folgenden Scholastiker auch mit allem Eifer vor sich nahmen und bearbeiteten. Noch weit schwieriger aber war es, an diese Vernunftbegriffe die dogmatischen Bestimmungen der Kirche von der Trinität anzuknüpfen, und aus denselben abzuleiten. Die Einheit des göttlichen Wesens, und in demselben drei verschiedene Personen, ohne eine Mehrheit von Göttern anzunehmen, ohne die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens aufzuheben; die Verschiedenheit der Personen, ohne Accidenzen und eine Verschiedenheit des Wesens anzunehmen, dieß war ein Problem, welches den größten Witz und Scharfsinn eines menschlichen

80) Ibid. c. 27. Quoniam tamen ipse non solum certissime existit, sed etiam summe omnium existit, et cujuslibet rei essentia dici solet substantia; profecto si quid digne dici potest, non prohibetur dici substantia. Et quoniam non noscitur dignior essentia, quam spiritus aut corpus, et ex his dignior est spiritus, quam corpus: utique eadem asserenda est esse spiritus, non corpus. Quoniam autem nec ullae partes sunt ejusdem spiritus nec plures esse possunt ejusmodi spiritus; necesse est, ut sit omnino individuus spiritus.

lichen Verstandes übersteigen mußte. Indessen wagte sich doch Anselm, auf den Fittigen des Glaubens gehoben, an dieses Wagestück, und es gelang ihm wenigstens für die Glaubigen ein Licht anzuzünden, welches die kältere und ruhiger prüfende Vernunft nicht finden kann. Der höchste Geist ist der Schöpfer aller Dinge; er bringt alles durch sein Sprechen hervor, welches nichts anderes ist als das Denken. Dieses Sprechen oder Denken ist nichts anderes als der unendliche Geist selbst und seine ewige Weisheit, da es nichts gibt außer dem Schöpfer und den geschaffenen Dingen. Das Sprechen oder das Wort ist nichts anders als die consubstantielle Weisheit selbst, oder der unendliche Geist selbst, der sich selbst ewig denkt. Das, wodurch er sich denkt, ist sein Sprechen, sein Wort, welches eben so ewig und einfach ist, als er selbst. Der unendliche Geist spricht mit demselben consubstantiellen Worte sich und alles, was er schafft, aus, obgleich die erschaffenen Dinge und Gott durchaus von einander verschieden sind. Denn in Gott sind alle Dinge, ehe sie gemacht worden, und nachdem sie gemacht worden, und wenn sie zerstöret oder verändert werden, weil er das erste Wesen und die ursprüngliche Wahrheit der Existenz ist. Indem sich also Gott denkt, so denkt er auch alle Dinge; was in seinem Worte ist, ist auch in ihm; was Gott macht, das macht auch sein Wort. Es sind aber nicht zwei Geister, zwei Schöpfer, sondern es ist nur ein Schöpfer, ein Prinzip. Denn obgleich alles, was dem unendlichen Geiste zukommt, auch seinem Worte zukommt, und das Eine wie das Andere Schöpfer und die höchste Wahrheit ist, so haben sie doch eine individuelle Einheit; ungeachtet der wesentlichen Einheit aber sind sie doch nicht Eins, da dem Einen das Seyn aus dem andern, aber nicht wechselsweise, zukommt, sondern auf eine unaussprechliche Weise Zwei, so daß die Vernunft nothwendig einsehen muß, daß es

Zwei sind, aber nicht begreifen kann, was die Zwei sind [81]). Das Wort ist aus dem unendlichen Geiste, so daß es die höchste Aehnlichkeit mit demselben hat. Dieses Verhältniß wird durch das Wort Zeugen ausgedrückt. Dem Geiste kömmt ein Zeugen, dem Worte ein Gezeugtwerden zu; jener ist der wahrhafteste Vater, dieser der wahrhafteste Sohn. Gleichwohl sind beide wesentlich Eins, nicht zwei Geister, sondern ein Geist; der Vater ist, was der Sohn ist, und der Sohn, was der Vater ist, und doch ist der Vater nicht der Sohn, und der Sohn nicht der Vater [82]). Ungeachtet der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist, so ist er doch eben so, wie der Vater, ein durch sich selbstständiges Wesen [83]). Ungeachtet der völligen Gleichheit

J 2

81) Ibid. c. 38. Licet enim singulatim et ille perfecte sit summa veritas et creator; et verbum ejus sit summa veritas et creator: non tamen ambo simul sunt duae veritates, aut duo creatores. Sed cum haec ita sint; miro tamen modo apertissimum est, quia nec ille, cujus est verbum, potest esse verbum suum, nec verbum potest esse iste, cujus est verbum, ut in eo quod significat, vel quid sint substantialiter vel quid sint ad creaturam, semper individuam teneant unitatem. In eo vero, quod ille non est ex isto, hoc autem est ex illo, ineffabilem admittant pluralitatem, ineffabilem certe; quamvis enim necessitas cogat, ut sint duo; nullo tamen modo exprimi potest, quid duo sint.

82) Ibid. c. 43. Et cum ita sit alius ille, et alius ille, ut omnino pateat, quod duo sint: sic tamen unum et idem ipsum est, id quod est ille et ille; ut penitus lateat, qui duo sint. Nam sic est alius Pater alius Filius, ut cum ambos dixerim, videam, me duos dixisse: et sic est id ipsum quod est et Pater et Filius; ut non intelligam, quid duos dixerim.

83) Ibid. c. 44. Nequaquam enim repugnat, ut Filius et per se subsistat, et de Patre habeat esse. Sicut

heit des Wesens und der Selbstständigkeit, heißt es doch (c. 45.), der Sohn sey das Wesen des Vaters, aber nicht der Vater das Wesen des Sohnes; die Wahrheit des Vaters, weil er nicht eine unvollkommene Nachahmung, sondern die vollständige Wahrheit des Wesens des Vaters ist (c. 46.); das Denken des Denkens, das Wissen des Wissens, die Weisheit der Weisheit, die Wahrheit der Wahrheit, das Bewußtseyn (memoria) des Bewußtseyns [84]), worin doch offenbar nur ein abgeleitetes Seyn ausgedrückt ist. — Kein vernünftiges Wesen kann sich seiner bewußt seyn und sich denken, ohne Wohlgefallen an sich selbst zu finden; daraus entspringt die Liebe seiner selbst. Man begreift nun leicht, wie daraus Anselm das Ausgehen der Liebe, oder des heiligen Geistes aus dem Vater und aus dem Sohne beweisen werde [85]). Diese Liebe ist so groß, als

Sicut enim Pater habet essentiam, et sapientiam et vitam in semet ipso, ut non per alienam, sed per suam essentiam sit, per suam sapientiam sapiat, per suam vitam vivat: ita gignendo dat Filio essentiam habere, et sapientiam et vitam in semetipso, ut non per extraneam, sed suam essentiam, sapientiam et vitam subsistat, sapiat et vivat; alioquin non erit idem esse Patris et Filii, nec erit par Patri Filius, quod quam falsum sit liquidissime superius pervisum est.

84) Ibid. c. 48. Est igitur Filius memoria Patris et memoria memoriae; id est memoria memor Patris et memoria memoriae, sicut est sapientia Patris et sapientia sapientiae id est, sapientia sapiens Patrem (et) sapientiam: et Filius quidem memoria nata de memoria, sicut sapientia nata de sapientia; Pater vero de nullo nata memoria vel sapientia.

85) Ibid. c. 49. 50. Patet igitur, Amorem summi spiritus ex eo procedere, quia sui memor est, et se intelligit. Quod si in memoria summi spiritus intel-

als der höchste Geist selbst ist. Was kann aber dem höchsten Geiste gleich seyn, als der höchste Geist? Diese Liebe ist also selbst der höchste Geist, und alles das, was von dem Wesen desselben gesagt worden ist. Er ist aber mit dem Vater und dem Sohne nur Ein Geist. Obgleich diese Liebe ihr Seyn vom Vater und dem Sohne hat, und Beiden durchgängig ähnlich und gleich ist, so ist sie doch nicht der Sohn von Beiden, weil die Liebe nicht sogleich, wie sie vom Vater und Sohne ausgeht, die Aehnlichkeit mit denselben wahrnimmt; auch müßten dann Vater und Sohn auch entweder Vater und Mutter, oder beide Vater oder beide Mutter seyn, was mit der Wahrheit zu streiten scheint [86]. Der Vater ist allein Erzeuger und ungezeugt; der Sohn allein der Erzeugte; die Liebe weder erzeugt, noch unerzeugt.

Doch wir führen nur einige Bestimmungen an, an welchen sich die dialektische Kunst des Mannes übte, ohne daß es ihm damit gelingen konnte. Er hatte vielleicht am Ende ein dunkles Bewußtseyn der Widersprüche, welches er sich nur nicht selbst gestehen wollte, und er fühlte, daß Gottes Seyn und Wesen, nach dem Ausspruche der Schrift, ein für die Vernunft unaussprechlicher Gegenstand

intelligitur Pater in intelligentia Filius; manifestum est, quia a Patre, pariter et a Filio, summi spiritus Amor procedit.

86) Ibid. c. 55. Sed sicut Verbum, mox ut consideratur, se prolem esse ejus, a quo est, evidentissime probat, promptam praeferendo parentis imaginem; sic Amor aperte se prolem negat; quia dum a Patre et Filio procedere intelligitur, non statim tam perspicuam exhibet se contemplanti ejus, ex quo est, similitudinem; quamvis ipsum considerata ratio doceat omnino id ipsum esse quod et Pater et Filius.

stand ist. Allein daß er ganz unerforschlich sey, das konnte und wollte er auch nicht zugeben, denn sonst hätte ja seine Vernunft ganz vergeblich die Anstrengung gemacht, und sucht sich mit dem Resultate zufrieden zu stellen, daß er nur zum Theil unbegreiflich, zum Theil aber begreiflich, und daher sein Raisonnement doch wahr sey [87]. Er setzt die feine Bemerkung hinzu, das Wesen der Wesen könne durch keinen Begriff, durch kein Wort, wie es an sich sey, vorgestellt werden; selbst das Wort Weisheit und Wesen (essentia) drücke nicht das aus, was er in der Idee ahnde, sondern nur eine Aehnlichkeit. Und so sey das Urwesen zwar unaussprechlich, und doch zu gleicher Zeit habe alles, was die Vernunft von demselben denke, Wahrheit, in so fern sie dasselbe nach einer Analogie oder Aehnlichkeit sich vorstelle [88]. Unter allen Dingen aber habe die mensch-

87) Ibid. c. 65. Sed rursum, si ita se ratio ineffabilitatis illius habet, imo quia sic est: quomodo stabit, quicquid de illa secundum Patris et Filii et Spiritus procedentis habitudinem disputatum est? Nam si vera illud ratione explicitum est; qualiter est illa ineffabilis? Aut si ineffabilis est; quomodo est ita, sicut disputatum est? An quadantenus de illa potuit explicari, et ideo nihil prohibet esse verum, quod disputatum est. Sed quia penitus non potuit comprehendi, idcirco est ineffabilis.

88) Ibid. c. 65. Etenim cum earundem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente, quod in rebus factis conspicio, quam id, quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. Nam valde minus aliquid, immo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud, ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere. Nam nec

menschliche vernünftige Seele die größte Aehnlichkeit mit dem Urwesen; denn unter allen Dingen sey sie allein sich ihrer selbst bewußt (memor), sie denke und liebe sich, und sey daher ein Spiegel, in welchem sie das Bild der Gottheit anschauen könne, da sie ihn nicht von Angesicht zu Angesicht sehen könne. Je mehr daher die Seele in sich selbst blicke, und ihr Wesen zu erforschen strebe, desto mehr nähere sie sich der Erkenntniß der Gottheit.

Die Erkenntniß und Liebe Gottes als des höchsten Guts ist auch die einzige Bestimmung der vernünftigen Seele. Denn der Charakter der Vernunft bestehet darin, das Gute von dem Bösen, das Gerechte von dem Ungerechten, das größere Gut von dem kleinern zu unterscheiden, und das so Erkannte mehr oder weniger zu lieben — denn eine Erkenntniß ohne Liebe, Billigung und Verwerfung wäre nützlos. Da nun Gott das höchste Gut ist, so erhellet daraus die Verpflichtung der vernünftigen Seele, nach der vollkommensten Erkenntniß und Liebe Gottes zu streben. Dazu hat Gott die vernünftige Seele erschaffen, und zwar zu einer endlosen Liebe ihres Schöpfers. Diese setzt aber ein ewiges Leben voraus. Sie ist also zu einem ewigen Leben gemacht worden, so lange sie das thun will, wozu sie geschaffen worden ist. Es stimmt auch nicht mit der Weisheit des Schöpfers überein, einem

Ge-

nec nomen sapientiae mihi sufficit ostendere illud, per quod omnia facta sunt de nihilo et servantur a nihilo; nec nomen essentiae mihi valet exprimere illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia, et per naturalem proprietatem valde est extra omnia. Sic ergo illa natura et ineffabilis est, quia per verba, sicuti est, nullatenus valet intimari: et falsum non est, si quid de illa, ratione docente, per aliud velut in aenigmate potest aestimari.

Geschöpfe, das zur Liebe des Schöpfers bestimmt ist, das Leben zu entziehen oder entziehen zu lassen [89]). Aus der Liebe Gottes folgt die Seligkeit des Lebens. Denn es ist ungereimt, daß ein Wesen durch die Liebe dessen, der höchst vollkommen und allmächtig ist, ohne Aufhören elend werden sollte. — Aber mit der Nichtachtung dieser Liebe, oder Geringschätzung derselben, ist auch Mangel der Seligkeit, Elend verbunden, und die einzige dieser Schuld angemessene Strafe, nicht aber Vernichtung. Diese Seligkeit kann ohne Streben nach dem höchsten Gute, und Hoffnung des Gelingens, also ohne thätigen und lebendigen Glauben an Gott, nicht erlangt werden.

Die zweite Schrift, die fides quaerens intellectum, das Proslogium oder Alloquium, ist eine gedrängtere Darstellung der erstern, welcher Anselm die Form einer Anrede an Gott gab. Sie verdient vorzüglich wegen des Versuchs eines schärfern demonstrativen Beweises für das Daseyn Gottes, welches nicht auf einer langen Reihe künstlich verbundner Schlüsse, sondern auf einem einzigen, einfachen, auch den gemeinen Verstand zur Ueberzeugung nöthigenden Schlusse beruhen sollte, unsere vorzügliche Aufmerksamkeit.

Gott ist das Größeste, das sich denken läßt. Auch der Thor, der in seinem Herzen spricht: es

89) Ibid. c. 69. Dubium autem non est, animam humanam esse rationalem creaturam: ergo necesse est, eam esse factam ad hoc, ut amet summam essentiam. — Restat igitur, eam esse ad hoc factam, ut sine fine amet summam essentiam. At hoc facere non potest, nisi semper vivat. Sic igitur est facta, ut semper vivat, si semper velit facere ad quod facta est.

es ist kein Gott, hat diesen Gedanken in seinem Verstande; er verstehet die Worte, und verbindet mit denselben die Begriffe, wenn er auch denkt, daß dieses Object, das Größeste, nicht sey. Es ist freilich zweierlei, daß etwas im Verstande sey, und das Denken, daß es sey. Wenn der Maler etwas malen will, so denkt er voraus, was er bilden will; es ist in seinem Verstande, aber er denkt nicht, daß schon wirklich sey, was er noch nicht gemacht hat. Hat er es gemalt, dann denkt er auch, daß es ist. Allein bei dem Denken Gottes als des Größten, das sich denken läßt, ist das Denken in dem Verstande nothwendig verbunden mit einem Seyn in der Wirklichkeit. Denn sonst müßte ein Größeres über das Größte gedacht werden können, was widersprechend ist. — Das Größte läßt sich deutlich denken, und ist in so fern in dem Verstande. Ist es nun allein in dem Verstande, und nicht auch in der Wirklichkeit, so läßt es sich doch wenigstens denken, daß ihm die Wirklichkeit zukommt; welches mehr ist, als blos in dem Verstande seyn. Also gäbe es ein Größeres über dem Größesten, wenn dem Größesten nicht außer dem Gedachtwerden auch die Wirklichkeit zukommt. Da dieses aber widersprechend ist; so muß das Größeste, wenn es gedacht wird, auch wirklich seyn [90]).

Ja,

90) *Proslogium* c. 2. Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid, quo maius nihil cogitari potest, intelligit, quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligit, illud esse. Aliud est enim, rem esse in intellectu; aliud intelligere, rem esse. — Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim

vel

Ja, es kann nicht einmal gedacht werden, daß es nicht sey. Denn es läßt sich etwas denken, dessen Nichtseyn nicht denkbar ist; dieses ist mehr als ein Wesen, dessen Nichtseyn denkbar ist. Ist daher das Größeste von der Art, daß es als nichtseyend gedacht werden kann, so ist es nicht das Größeste, und es ist also ein Widerspruch in dem Gedanken [91]).

Diese Argumentation hat einen großen Schein. Denn Anselm unterscheidet ja deutlich das Gedachtwerden und das Seyn in der Wirklichkeit, das logische und das reale Seyn, und zeiget, daß dieses gedoppelte Seyn bei dem realsten Wesen nothwendig mit einander verbunden ist, so daß das logische Seyn ohne das reale Seyn nicht anders als mit Widerspruch gedacht werden könne, weil das reale Seyn selbst eine Realität sey, die in dem Begriffe des Größesten oder Realsten mit gedacht werde. Aber die Unterscheidung des logischen und realen Seyns, des Denkens und Erkennens,

vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re.

91) Ibid. c. 3. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.

kennens, hatte erst begonnen, sie war noch nicht vollständig durchgeführt; und in dieser Verwechselung konnte allein der Schluß einen Schein von Beweiskraft erlangen. Die Täuschung war indessen natürlich, und konnte nicht ohne einen hohen Grad des Denkens entstehen, daher auch Cartesius, Leibnitz, Wolf und so viele große Denker in derselben befangen waren.

So viel Ehre aber auch diesem Denker der Versuch eines solchen Beweises macht, so überrascht doch die Aufdeckung des Blendwerks in jenen Zeiten, und noch dazu von einem Mönche, noch weit mehr als der Beweis selbst. Ein Mönch zu Marmoutier, Gaunilo, von dem man gern mehr wissen mö[illegible], unternahm die Widerlegung dieses angeblichen [illegible]weises mit solcher Gründlichkeit, daß sich nichts dagegen sagen läßt, zugleich aber mit so viel Bescheidenheit und Höflichkeit, daß es sowohl seinem Verstande als seinem Herzen zur Ehre gereicht. Nur in einem Punkte stehet Gaunilo dem Anselm nach, nämlich in der Klarheit des Ausdrucks [91 b]).

Der Kritiker macht mehrere nicht grundlose Bemerkungen gegen jenen Beweis. Man kann von falschen und ungewissen Dingen einen klaren Begriff haben; man denkt

91 b) Anselm erhielt diese Kritik seines Beweises, welche in der Ausgabe seiner Werke den Titel: *Liber pro insipiente adversus* S. Anselmi *in Proslogio ratiocinationem* führt, einer Abschrift des Proslogiums beigefügt, ohne Nennung des Verfassers. Weder Eadmer in dem Leben des Anselmus, noch dieser selbst in der Gegenschrift scheint eine Muthmaßung von demselben gehabt zu haben, da er sagt: quicumque es, qui dicis, haec posse dicere insipientem. Die Angabe, daß Gaunilo der scharfsinnige Kritiker sey, beruhet also bloß auf der Aussage einiger Handschriften, welche Gerberon in seiner Ausgabe der Werke des Anselmus anführt.

denkt sie, sie sind in dem Verstande, ohne daß daraus etwas für die Wirklichkeit des Gedachten folgt. Es ist also auch durch das Gedachtwerden die Existenz Gottes noch gar nicht bewiesen. Es müßte denn einleuchtend gemacht werden, daß dieser Begriff auf eine ganz andere Art in dem Verstande ist, als der Begriff einer nicht wirklichen oder ungewissen Sache, so daß das Denken des Begriffs auch zugleich ein Begreifen der Existenz des Gegenstandes wäre. Dann aber wären dieses nicht zwei aufeinander folgende Denkakte, daß man von dem einen auf das andere schließen könnte; es müßte ferner ganz unmöglich seyn, zu denken, Gott ist nicht, wodurch jede Beweisführung für das Daseyn Gottes vergeblich gemacht würde[92]). Zweitens: Die Hauptsache ist aber diese. Wäre der Begriff Gottes von

92) *Liber pro insipiente* c. 2. Nonne et quaecunque falsa ac nullo prorsus modo in seipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea, dicente aliquo, quaecumque ille diceret, ego intelligerem? Nisi forte tale illud constat esse, ut non eo modo, quo etiam falsa quaeque, vel dubia, haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere: quia scilicet non possum hoc aliter cogitare, nisi intelligendo, id est scientia comprehendendo re ipsa illud existere. Sed si hoc est, primo quidem non hic erit aliud idemque tempore praecedens, habere rem in intellectu; et aliud idemque tempore sequens, intelligere rem esse, ut fit de pictura, quae est prius in animo pictoris, deinde in opere. Deinde vix unquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit, istud [non] eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest cogitari, non esse Deum. Nam si non potest, cur contra negantem aut dubitantem quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio assumpta est?

von der Art, daß er nicht anders als mit nothwendigem Daseyn des Gegenstandes gedacht werden könnte, so müßte dieses aus einem gewissen unbezweifelten Princip bewiesen seyn. Ein solcher Beweisgrund ist aber nicht der gebrauchte, daß alles wirklich sey, was in dem Verstande ist, da nach demselben auch das Nichtwirkliche und Zweifelhafte wirklich seyn müßte 93). Drittens. Das Beispiel von dem Kunstwerke des Malers paßt hieher nicht ganz. Das Kunstwerk, welches in dem Künstler ist, ist nichts anders als ein Kunstbegriff und ein Theil des Kunstverstandes selbst, ein Denken und Leben; aber das vollendete Kunstwerk ist ein von dem Leben getrenntes Ding. Wenn man daher von jenem spricht, so ist es als Objekt selbst nicht getrennt von dem Verstande, und es kommt ihm subjective Realität zu. Bei allen Objecten, die nicht zur Natur des denkenden Wesens gehören, ist aber ihre Wahrheit, daß sie etwas Wirkliches sind, ganz etwas Anderes, als der Verstand, der die Objecte auffaßt und denkt. Wenn es daher auch wahr ist, daß etwas wirklich existirt, außer welchem nichts größeres gedacht werden kann; so ist es, wenn man es höret und denket, doch nicht von derselben Art, als das noch nicht ausgeführte Gemälde, dessen Idee in dem Verstande ist 94). Viertens. Man kann nicht einmal sagen,

93) Ibid. c. 2. Postremo, quod tale sit illud, ut non possit nisi mox cogitatum indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu, indubio aliquo probandum mihi est argumento, non autem isto, quod jam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo, in quo similiter esse posse quaecumque alia incerta vel etiam falsa ab aliquo, cujus verba intelligerem, dicta, adhuc puto, et insuper magis, si illa deceptus, ut saepe fit, crederem, qui istud nondum credo.

94) Ibid. c. 3. At vero quicquid extra illa, quae ad ipsam mentis poscuntur pertinere naturam, aut audi-

sagen, daß Gott so in dem Verstande sey, wie ein anderes erkennbares Object: denn ich kann weder das Wesen, welches Gott ist, selbst erkennen, noch analogisch, nach der Aehnlichkeit eines andern Objects, da, wie Anselm behauptet, nichts ist, was Gott ähnlich seyn könnte. Wenn mir etwas von einem unbekannten Menschen gesagt wird, so kann ich doch nach dem allgemeinen und besondern Begriff, den ich von der Menschheit und von den Menschen habe, etwas von demselben denken. Es wäre indessen möglich, daß jener gelogen, und der Mensch, den ich gedacht hätte, gar nicht existirte; aber gleichwohl hätte ich, nach einem wahren Begriffe, nicht was jener Mensch insbesondere, sondern was der Mensch überhaupt ist, gedacht. Aber auf diese Art kann nicht einmal eine solche Falschheit in meinem Verstande seyn, wenn ich höre: Gott, oder das Größeste, denn ich kann mir ihn nach keinem wahren, mir bekannten Objecte denken, sondern nur nach dem Worte, nach welchem kaum oder niemals etwas Wahres gedacht werden kann. Das Wort ist zwar etwas Wahres, nämlich der Laut der Buchstaben oder der Sylben. Aber es kommt hier auf die Bedeutung des Wortes an. Ich bestrebe mich zwar, diese Bedeutung zu fassen, aber mit dem Bewußtseyn, daß ich das Objekt selbst nicht erkannt habe. Wenn daher das in dem Verstande seyn so viel bedeuten soll, als es werde etwas gedacht, was nach der Wahrheit (dem objektiven Seyn) nicht gedacht werden könne, so gebe ich zu, daß in diesem Sinne Gott in meinem Verstande

auditum aut excogitatum intellectu percipitur verum; aliud sine dubio est verum illud, aliud intellectus ipse, quo capitur. Quocirca etiamsi verum sit, esse aliquid, quo maius quicquam nequeat cogitari; non tamen hoc auditum et intellectum tale est qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris.

stande sey. Allein, da hieraus das objective Seyn noch nicht erhellet, so räume ich dieses noch nicht ein, bis es durch einen unbestrittenen Grund bewiesen ist; denn ich läugne oder bezweifle dieses Seyn, und räume kein anderes ein, als daß ich das Wort von dem gehörten aber nicht erkannten Objecte habe, und die Seele es zu erkennen strebt, wenn anders dieses ein Seyn zu nennen ist [95]). Denn erst muß ich überzeugt werden, daß das Größte als Größtes existire, dann wird es mir gar nicht mehr zweifelhaft seyn, daß es an sich existire.

Es sollen zum Beispiel Einige erzählen, es gebe eine Insel auf dem Meere, die von Einigen die verlorene genannt werde, weil ihr Auffinden schwer oder unmöglich sey. Diese Insel habe an Reichthümern und Vergnügungen aller Art eine weit größere Fülle als die glückseligen Inseln, und die Bewohner hätten darin einen Vorzug vor allen Erdenbewohnern. Wenn mir Jemand das erzählet, so verstehe ich alles dieses ohne Mühe. Wenn er aber hinzusetzte: du kannst gar nicht zweifeln, daß diese herrlichste Insel irgendwo wirklich existire, denn sie ist in deinem Verstande, und weil du sie als das herrlichste

95) Ibid. c. 5. Adhuc respondeo: si esse dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cujusquam rei nequit saltem cogitari; et hoc in meo sic esse non denego. Sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere; illud esse ei adhuc penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio; quod qui esse dicit hoc, quod maius omnibus aliter non erit omnibus maius, non satis attendit, cui loquatur. Ego enim nondum dico, immo etiam nego, vel dubito, ulla re vera esse maius illud, nec aliud ei esse concedo, quam illud, si dicendum est esse, cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere.

lichste Land denkst, so muß sie auch wirklich seyn; denn existirte sie nicht, so würde irgend ein anderes Land herrlicher, und daher das von dir als das herrlichste Land gedachte nicht das herrlichste seyn; so müßte ich glauben, er scherze, und ich würde ungewiß seyn, wen ich für einen größeren Thoren halten sollte, mich, wenn ich ihm Beifall gäbe, oder ihn, wenn er glaubte, das Daseyn jener Insel mit einiger Gewißheit bewiesen zu haben, so lange er noch nicht dargethan hätte, daß die Vollkommenheit der Insel als einer unbezweifelt existirenden Sache, nicht aber wie etwas Falsches oder Ungewisses in meinem Verstande sey.

Uebrigens erinnert der Kritiker noch, daß es richtiger seyn würde, zu sagen, es läßt sich nicht erkennen (intelligi), aber nicht, es läßt sich nicht denken (cogitari), daß Gott nicht sey. Denn wer auch Gottes Daseyn noch so unerschütterlich glaube, könne dennoch denken, wie der Thor, Gott ist nicht, so wie jedes menschliche Ich denken könne, es sey nicht; aber wissen und erkennen lasse sich dieses nicht [96].

Anselm

96) Ibid. c. 7. Cum autem dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari; melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi, nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, quae possunt utique eo modo cogitari, quo Deum non esse insipiens cogitavit; et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio; summum vero illud, quod est Deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim; sed si possum, cur non et quicquid aliud eadem certitudine scio. Si autem non possum, non erit jam istud proprium Deo.

Anselm beantwortete diese Kritik (liber apologeticus adversus insipientem), allein er konnte den Hauptgedanken, daß man von dem Gedachtwerden auf das reale Seyn wohl schließen, aber das letzte aus dem erstern nicht erkennen kann, nicht fassen, weil er von der Wahrheit des Resultats vor dem Schlusse überzeugt, und die Kraft der Ueberzeugung aus Täuschung dem letztern beilegte. Er wiederholte nur seine Schlüsse und verweilte sich bei Nebensachen, ohne den Hauptpunkt zu treffen.

Die Idee des realsten und vollkommensten Wesens, welches der Realgrund alles Seyns sey, von welchem jedes existirende Ding sein Wesen bekomme, und nur so lange fortdauere, als Gott dasselbe erhält [97]), welche Anselm von Augustinus aufgenommen, und worauf er alles zurück führt, hätte, wenn sie consequent verfolgt worden wäre, nothwendig auf einen Spinozismus führen müssen. Dagegen schützte ihn nur das sittliche Bewußtseyn und der praktische Gehalt des Christenthums durch Inconsequenz. Doch es war nicht seine Absicht, ein philosophisches System aufzuführen, sondern durch die Anwendung philosophischer Begriffe und durch die Dialektik dem Dogmensystem eine festere Grundlage und größere Bestimmtheit zu geben. Er ging nicht auf Principien aus; denn diese waren ihm schon in dem Dogmensystem gegeben, sondern von diesen aus, und suchte alles auf diese zurück zu führen. Dieses offenbaret sich am deutlichsten in der Abhandlung über die Wahrheit. Es ist nicht eigentlich eine Entwickelung dieses Grundbegriffs, als eine bloße Namenerklärung der metaphysischen Wahrheit, abgeleitet von Gott, als der absoluten Wahrheit, von welcher auch selbst die logische

97) Anselmus *de casu diaboli.*

gische Wahrheit abhängig gemacht wird. Dieses wird durch Induction gezeigt. Die Wahrheit der Sätze bestehet darin, daß sie sowohl im Bejahen als Verneinen aussagen, was ist, und so, wie die Sache ist. Das Object des Satzes ist nicht die Wahrheit desselben. Denn das Wahre ist es nur durch Theilnehmung an der Wahrheit, und daher muß die Wahrheit des Wahren selbst in dem Wahren seyn. Das Object des Satzes ist aber nicht in dem Satze, also nicht die Wahrheit, sondern der Grund der Wahrheit desselben. Vielmehr muß in der Bedeutung der Worte, durch welche ein Satz ausgedrückt wird, die Wahrheit desselben gesucht werden. Die Bejahung ist dazu bestimmt, um anzuzeigen, was ist, und wenn sie das thut, so zeigt sie an, was sie soll, sie bezeichnet richtig (recte), und ist eine richtige Bezeichnung. Wahrheit und Richtigkeit ist ein und dasselbe, und also bestehet die Wahrheit eines bejahenden Satzes in seiner Richtigkeit (rectitudo) 98). Eben diese Wahrheit und Richtigkeit kommt einem Satze zu, in so fern er aussagt, es sey nicht, was nicht ist. Ja wenn auch ein Satz aussagt, es sey, was nicht ist, so ist er doch wahr und richtig; denn er zeiget an, was sie soll, weil es ihr gegeben ist, anzuzeigen, es sey, sowohl das, was ist, als das, was nicht ist; und sie würde nicht beides aussagen, wenn es ihr nicht gegeben wäre. Zwar pflegt man den Satz dann nicht wahr zu nennen; aber er besitzt

98) Anselmus *de veritate*, c. 2. Ad quid facta est affirmatio? — Ad significandum, esse quod est. — Hoc ergo debet? — Certum est. — Cum ergo significat esse, quod est, significat, quod debet. — Palam est. — At cum significat, quod debet, recte significat. — Cum autem significat recte, recta est significatio. — Ergo non est illi aliud veritas, quam rectitudo.

sitzt doch Wahrheit und Richtigkeit. Sagt indessen ein Satz aus, es sey, was ist, so thut er auf doppelte Weise, was er soll, weil er aussagt, was ihm anzuzeigen gegeben ist, und was anzuzeigen er bestimmt ist, und er wird in so fern nach dem Sprachgebrauch einzig für wahr gehalten, weil er mehr schuldig ist in Rücksicht auf die Bestimmung, wozu er die Bedeutungsfähigkeit empfangen hat, als in Rücksicht dessen, wozu er sie nicht empfangen hat. Denn der Satz sollte nur anzeigen, eine Sache sey, wenn sie ist, und sie sey nicht, wenn sie nicht ist; dieses konnte ihm aber nicht anders gegeben werden, als daß er auch zugleich das Seyn dessen, was nicht ist, und das Nichtseyn dessen, was ist, wenn er es auch nicht sollte, doch anzeigen konnte 99). Es gibt also eine gedoppelte Richtigkeit des Satzes; die eine bestehet darin, daß er aussagt, was er anzeigen kann und soll; die zweite darin, daß er anzeigt, was er anzeigen kann. Jene ist unveränderlich, diese veränderlich; jene hat er beständig, diese nur zuweilen; jene hat er von Natur, diese nur zufällig durch den Gebrauch.

Dieses Merkmal der Wahrheit, daß sie in der Richtigkeit (rectitudo) oder Uebereinstimmung mit dem, was seyn soll, bestehe, ist ein unzureichendes Merkmal, und

K 2 ganz

99) Ibid. c. 2. Vera quidem non solet dici, cum significat esse, quod non est; veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit, quod debet. Sed cum significat esse, quod est, dupliciter facit, quod debet; quoniam significat et quod accepit significare, et quod facta est. — Plus enim debet propter quod accepit significationem, quam propter quod non accepit. Non enim accepit significare, rem esse, cum non est, vel non esse, cum est, nisi quia non potuit illi dari tunc solummodo significare esse, quando est, vel non esse, quando non est.

ganz unanwendbar auf die Wahrheit des Denkens und Erkennens; denn die Richtigkeit setzt die Erkenntniß dessen, was ist oder seyn soll, und die Uebereinstimmung eines Urtheils mit dieser Erkenntniß, also die Wahrheit voraus. Diese Erklärung, die nur Worterklärung ist, wird begreiflich, wenn man aus dem ersten Kapitel siehet, daß Anselm alles Daseyn und Wesen von Gott ableitet, und auf dieses objective Seyn und Wesen als das Ziel die Erkenntniß beziehet, der logischen Wahrheit also selbst die metaphysische zum Gruude legt, wie jetzt auch die Schule des rationalen Realismus thut. So wenig genügend indessen diese Namenerklärung ist, so führte sie doch diesen Denker auf einige fruchtbare Begriffe und sinnreiche Hypothesen, die erst in den spätern Zeiten weiter entwickelt worden sind, indem er sie auf die Natur und Freiheit, auf das Theoretische und Praktische anwendet.

Die Wahrheit des Denkens besteht in der Richtigkeit. Denn dazu ist uns das Denken gegeben, um uns vorzustellen, daß etwas sey oder nicht sey. Wenn wir uns also vorstellen, dasjenige sey, was ist, und dasjenige sey nicht, was nicht ist, so denken wir, was wir sollen, und in unserem Denken ist Wahrheit [100]).

Auch in dem Willen ist Wahrheit, da die Schrift sagt, der Teufel sey nicht bestanden in der Wahrheit. Denn er verließ die Wahrheit nur durch den Willen. Die Wahrheit des Willens ist die Richtigkeit oder die Beschaffenheit desselben, daß er will, was er soll.

100) Ibid. c. 3. Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare, esse vel non esse aliquid, ut cogitemus, esse, quod est, et non esse, quod non est. Quapropter qui putat esse, quod est, putat, quod debet, atque ideo recta est cogitatio.

soll [101]). Wahrheit und Gerechtigkeit (Sittlichkeit, justitia) stimmen also beide darin überein, daß ihr Wesen in dem Rechten, oder der rechtmäßigen Beschaffenheit besteht. Aber die Gerechtigkeit, in so fern sie eine lobenswürdige Eigenschaft ist, gehet auf den Willen eines vernünftigen Wesens, und setzt die Erkenntniß des Rechten, dem der Wille gemäß seyn soll, voraus. Man lobt einen Menschen nicht wegen seiner richtigen Erkenntniß, oder wegen seiner rechten (zweckmäßigen) Handlungen, sondern wegen seines rechten Willens, der will, was er soll, und nur darum, weil er es soll. Der Straßenräuber, der gezwungen wird, das Geraubte wieder zurück zu geben, oder derjenige, der einen Hungrigen aus Eitelkeit speiset, verdienen kein Lob; der erstere will das nicht, was er soll; der zweite will es zwar, aber nicht darum, weil er es soll; dort ist der Zweck nicht das Rechte; hier der Bewegungsgrund nicht recht [102]).

Hier liegt ein deutlicher Unterschied der Legalität und der Sittlichkeit der freien Handlungen. Die Legalität der Handlungen besteht in ihrer Wahrheit oder Ueber-

101) Ibid. c. 3. Non aliud potest ibi intelligi veritas, quam rectitudo; quoniam sive veritas, sive rectitudo non aliud in ejus voluntate fuit, quam velle quod debuit.

102) Ibid. c. 12. Rectitudo igitur, quae tenenti se laudem acquirit, non est nisi in rationali natura, quae sola rectitudinem percipit. — Ergo non est ista justitia scientiae rectitudo, aut rectitudo actionis, sed rectitudo voluntatis. — Bene intelligis, haec duo necessaria esse voluntati ad justitiam, velle scilicet, quod debet, ac ideo, quia debet. — Bene ergo diximus, justitiam esse rectitudinem voluntatis servatam propter se, id est, quae servatur propter se.

Uebereinstimmung mit dem, was sie ist, oder seyn soll [103]). Hier scheint Anselm nicht weit von dem Moralprincip entfernt zu seyn, welches Wollaston in den neueren Zeiten aufstellte.

Diese Bestimmung des Begriffs der Legalität und Sittlichkeit verliert aber wieder von ihrem Werthe dadurch, daß er das Sollen nicht bloß auf die Sphäre der Freiheit einschränkt, sondern auch auf die Sphäre der Natur ausdehnt. Jede Wirkung eines Dinges, welches seinem Wesen nach wirket, ist eine Wahrheit; denn es geschiehet alsdann, was geschehen soll. Wenn das Feuer von demjenigen, der ihm sein Wesen gab, das Wärmen empfangen hat, so thut es, was es soll, und es macht alsdann eine Wahrheit, oder etwas Rechtmäßiges (rectitudinem). Es ist nur der Unterschied zwischen der Wirkung des Feuers und einer vernünftigen Handlung eines Menschen, daß das Erste aus Nothwendigkeit, der Letzte nicht aus Nothwendigkeit eine Wahrheit macht [104]). Daraus beweist er die Unrichtigkeit der gewöhnlichen Vorstellungsart, daß die Sinne betrügen. Die Sinne kündigen uns das an, was sie können, weil

103) Ibid. c. 5. Bene namque facere ad male facere contrarium est. — Quapropter si veritatem facere et bene facere idem sunt in oppositione, non sunt diversa in significatione, sed sententia est omnium, quia qui facit, quod debet, bene facit et rectitudinem facit. Unde sequitur, quod rectitudinem facere, est facere veritatem. Constat namque, facere veritatem esse bene facere, et bene facere esse rectitudinem facere. Quare nihil apertius, quam veritatem actionis esse rectitudinem.

104) Ibid. c. 5. Si ignis ab eo, a quo habet esse, accepit calefacere; cum calefacit, facit quod debet. — Unde animadverti potest, rectitudinem seu veritatem actionis aliam esse necessariam, aliam non

weil dieses Können in ihrer Natur lieget, und sie thun in so fern, was sie sollen. Der Sinnenbetrug ist in der Meinung, in dem Denken und Urtheilen der Seele gegründet, indem man nicht unterscheidet, was die Sinne können oder sollen, und es ist also mehr eine Täuschung des inneren Sinnes, als der äußeren Sinne [105]).

Durch die Anwendung seines Begriffs von Wahrheit auf das Wesen der Dinge kommt Anselm dem Leibnitzischen Optimismus ziemlich nahe. Es ist nichts irgend wo oder irgend wenn, was nicht in der höchsten Wahrheit (Gott) ist, woher es sein Seyn erhalten hat, in so fern es ist, so daß es nichts anderes seyn kann, als was es ist. Es ist also mit Wahrheit (vere) alles das, was ist, in so fern es in der höchsten Wahrheit ist. In dem Wesen aller Dinge ist also Wahrheit: denn in der höchsten Wahrheit kann keine Falschheit seyn. Es kann aber auch kein Ding etwas anderes seyn, und soll es auch nicht seyn, als was es in der höchsten Wahrheit ist. Was ist, muß seyn. Und was seyn muß, ist recht. Es gibt in der Welt aber viele böse Werke. Müssen und sollen auch diese seyn? Allerdings in einer Hinsicht, aber in einer andern nicht. Denn was Gott thut

non necessariam. Ex necessitate namque ignis facit veritatem et rectitudinem, cum calefacit; et non ex necessitate facit homo rectitudinem et veritatem, cum bene facit.

105) Ibid. c. 6. Et cum multa alia nobis aliter videntur visus et alii sensus nuntiare quam sint; non culpa sensuum est, qui renuntiant quod possunt, quoniam ita posse acceperunt; sed judicio animae imputandum est, quod non bene discernit, quid possint illi, aut quid debeant. — Quia sensus quicquid renuntiare videantur, sive ex sui natura hoc faciant, sive ex aliqua alia causa; faciunt quod debent, et ideo rectitudinem et veritatem faciunt.

thut oder zuläßt, das thut und läßt er mit Weisheit und Güte zu; es würde gar nicht seyn, wenn es nicht von Gott wenigstens zugelassen wäre. Und in so fern muß auch eine böse That seyn. Aber auf der andern Seite, wenn gleich Gott den Bösgesinnten böse Thaten zuläßt, so sollen sie doch nicht von Seiten der Handelnden geschehen [106]).

Anselm hat noch über manche wichtige Lehren des kirchlichen Lehrbegriffs, welche aber durch die Zeitverhältnisse ein größeres Interesse gewonnen hatten, z. B. über die Dreieinigkeit, die Menschwerdung des Sohnes, das Ausgehen des heiligen Geistes, den Fall des Teufels, den freien Willen, die Vereinbarkeit des freien Willens mit der göttlichen Präscienz und Vorherbestimmung, Abhandlungen geschrieben, in welchen er meistentheils Augustins Aussprüchen, doch als ein Selbstdenker, folgt. Seine Bemühung, durch die Entwickelung der Begriffe und durch die Anwendung einiger Aristotelischen Formeln mehr Licht über das System der kirchlichen Dogmen zu verbreiten, mehr inneren Zusammenhang in dieselben zu bringen, und durch die Widerlegung

106) Ibid. c. 7. Sed dic, an aliquid aliud debeat esse, quam quod est in summa veritate. — Si ergo omnia hoc sunt, quod ibi sunt, sine dubio hoc sunt, quod debent. — Quicquid vero est, quod debet esse, recte est. — Igitur omne, quod est, recte est. c. 8. Sed secundum rei veritatem, quomodo possumus dicere, quia quicquid est, debet esse, cum sint multa opera mala, quae certum est, esse non debere? Quid mirum, si eadem res debet esse et non esse? — Idem igitur debet esse et non esse. Debet enim esse, quia bene et sapienter ab eo, quo non permittente fieri non posset, permittitur; et non debet esse, quantum ad illum, cujus iniqua voluntate concipitur.

legung der Einwürfe die Harmonie der Vernunft und des Glaubens einleuchtend zu machen, war für seine Zeiten nicht ohne Erfolg. Er hatte aber doch nur den Ton angegeben, und den Weg gebahnet, und seine Nachfolger ließen ihn in allen Rücksichten hinter sich zurück, indem ihr subtiler dialektischer Geist viel weiter in der Analysis und Synthesis der Begriffe, in der Erfindung neuer Fragen, Einwürfe, Zweifel, Antworten, Auflösungen und Gegengründe kam. Aber Anselm mußte es noch erleben, daß die Dialektik, welche er zur Aufhellung und Vertheidigung des Kirchenglaubens mit so frommen Eifer gebraucht hatte, gegen denselben gekehrt wurde, und in Ansehung der objectiven Realität der Begriffe eine, dem durch Augustin begünstigten Platonismus entgegen gesetzte Vorstellungsart aufkam, wozu er selbst durch den Gebrauch, den er davon gemacht hatte, Veranlassung gab.

Zweite Periode.

Von Roscelin bis Albert den Großen. Oder von dem Ende des eilften Jahrhunderts bis in die erste Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts.

Anfang einer freiern Denkart, die aber sogleich durch Machtsprüche gehemmt wird. Die Realität der Begriffe wird geläugnet und behauptet. Nominalismus und Realismus im Streite.

In der vorigen Periode war die Dialektik ziemlich ausgebildet worden, wovon die Anwendung, welche Anselm auf die Theologie machte, und die scharfsinnige Kritik, welche sein ontologischer Beweis für das Daseyn Gottes erhalten hatte, ein historischer Beweis ist. In vielen bischöflichen und Mönchsschulen wurde sie mit Eifer getrieben, aber sie gab nur von Zeit zu Zeit durch einige auffallendere Erscheinungen Kunde von ihrer im Stillen heranwachsenden Stärke. Denn sie war in den Zellen der Klöster schon mehr vor den Augen der Welt verborgen. Unter den vielen Disputationen, welche zur dialektischen Uebung angestellt wurden, und die größtentheils nur Spiele an gemeinen und unbedeutenden Dingen waren, mögen doch zuweilen auch einige vorgekommen seyn, welche sich von Seiten der Form und des Inhalts auszeichneten. Aber sie sind nicht alle zur Kenntniß des Publikums gekommen, sondern nur einige, welche durch die Abweichung von dem Herkömmlichen, durch Entgegenstemmung gegen die herrschende Meinung, Streitigkeiten erregten. Hieher gehöret Roscelins Neuerung in Ansehung des Dogma von der Trinität, und in Ansehung der Realität der Begriffe.

In

In diese Periode fällt die Entstehung der Pariser Universität, die sich aus mehreren einzelnen Specialschulen, öffentlichen und Privatanstalten bildete. Die Menge der Lehrer zog eine große Anzahl von Schülern herbei, welches den Ruhm dieser Bildungsanstalt immer mehr hob. Die Unterstützungen und Privilegien von Königen und Päpsten vergrößerten das Ansehen, das ihr berühmte und geschickte Lehrer erworben hatten. Sie nahm in der Folge an allen gelehrten Streitigkeiten Antheil, und erhielt immer mehr Einfluß in die Entscheidung derselben durch ihren Eifer für die Aufrechterhaltung der Orthodoxie, so wie alle Streitigkeiten schon dadurch mehr Bedeutung erhielten, daß sie von mehreren Lehrern vor einem größeren Publikum ventilirt wurden.

Wir kennen den Roscelin hauptsächlich durch die Streitigkeiten, die er erregte, und durch die Verfolgungen, die er erfahren mußte. Die Behauptungen, die so große Bewegungen verursachten, sind dagegen in ein großes Dunkel gehüllt. Er hatte sie nur mündlich vorgetragen, und sie würden vielleicht in der Vergessenheit begraben seyn, wenn sie nicht auf einer Kirchenversammlung verdammt, und von angesehenen Männern, wie Anselm und Abälard, widerlegt worden wären. Und auch diese haben sie, wie es scheint, entweder nicht genau gekannt, oder sie nur apagogisch durch gewisse aus ihnen abgeleitete Folgerungen bestritten, so daß man auch durch sie Roscelins Behauptungen nach ihrem Geiste und Zusammenhange nicht bestimmt erfährt. Wir müssen sehen, in wie weit es möglich ist, aus den unvollständigen und einseitigen Berichten der Gegner, nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit, Etwas Zuverlässiges heraus zu bringen.

Johann Roscelin, der aus Nieder-Britannien stammte, und Canonicus zu Compiegne war, wird einhellig

einhellig als ein großer Dialektiker gerühmt, zuweilen aber auch ein Ketzer in der Dialektik genannt, weil er ein munterer, aufgeweckter Kopf war, der sich nicht an die bisher beobachteten Schranken kehrte, sondern sie muthwillig durchbrach [1]). Seine Ketzerei war von gedoppelter Art, indem sie theils den wichtigsten Punkt in der Theologie, die Dreieinigkeit, theils einen eben so wichtigen Punkt in der Philosophie, nämlich den Werth und Gebrauch der Begriffe, betraf. Von der ersten sind wir noch etwas besser unterrichtet, als von der zweiten.

Ein achtungswerthes Streben, den christlichen Glauben mit der Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen, und diejenigen Dogmen, welche der Vernunft zuwider sind, entweder auszumerzen, oder sie nach Grundsätzen der Vernunft zu modificiren, war die Quelle seiner theologischen Ketzerei. Die Juden und Heiden, soll er in seinen Lehrvorträgen gesagt haben, vertheidigen ihr Gesetz; also müssen wir Christen auch unsern Glauben vertheidigen [2]). Zur Vertheidigung rechnete er aber den Beweis, daß der Glaube der Vernunft nicht entgegen, sondern gemäß sey. Nun fand er in der Lehre von der Dreieinigkeit offenbare Widersprüche, weswegen er sie nicht für einen Gegenstand des vernünftigen Glaubens halten konnte. Sind die drei Personen nur Ein göttliches Wesen, so muß alles, was der einen Person zu-

1) Anselmus *de fide trinitatis*, c. 2. Cumque omnes, ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi; illi utique nostri temporis dialectici (imo dialecticae haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias —) prorsus a spiritualium quaestionum disputatione exsufflandi.

2) Anselmus ibid. c. 3.

zukommt, auch der andern, oder der Gottheit selbst, zukommen; kommt der einen Person etwas besonderes vor der andern zu, so sind es drei besondere Wesen, nicht Eins. Nun enthält die christliche Lehre auch den Satz, daß die zweite Person Mensch geworden ist, aber nicht die erste und die dritte. Machen die drei Personen aber nur Ein göttliches Wesen aus, so entscheidet die Vernunft, daß nicht allein die zweite, sondern auch die erste und die dritte mit der zweiten Mensch geworden ist. Er ging hierbei von einem hypothetischen Schlusse aus [3]), dessen Obersatz seine Gegner anführen, aber nicht den Untersatz und Schlußsatz. Indessen ist es höchst wahrscheinlich, daß er diesen Satz zu einem apagogischen Beweise brauchte, und daraus fließt von selbst das Resultat, welches er ableitete.

Wie gefährlich diese Argumentation für den Inhalt des Dogmensystems war, ist unverkennbar. Der Obersatz konnte nicht wohl angefochten werden; jede Folgerung aus demselben führte auf eine durch die Beschlüsse der Kirche verurtheilte Ketzerei. Eine von denselben war unvermeidlich. Wollte man die Einheit Gottes retten, so war die Dreiheit der Personen unwiderbringlich verloren; wollte man diese fest halten, so mußte die erste nothwendig aufgegeben werden. Dieses letzte scheint das Resultat zu seyn, welches Roscelin für das richtigste hielt, wenn das, was Anselm in einem Briefe anführt, wahr ist, daß nämlich Roscelin gesagt

3) Anselmus ibid. c. 3. Si, inquit, tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres Angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo Pater et Spiritus Sanctus cum Filio incarnatus est.

gesagt habe, man könnte, wenn es nicht gegen den Sprachgebrauch wäre, unbedenklich sagen: es gibt drei Götter [4]). Wie unsicher und schwankend der Boden war, worauf sich diese Speculation befand, zeigte sich selbst in der Gegenschrift eines eifrigen Rechtgläubigen, der, um diese Ketzerei zu zernichten, selbst einen Ausweg wählte, der von der angefochtenen Ketzerei des Roscelins nur in den Worten verschieden war [5]).

Man kann sich leicht denken, welche Bewegung eine solche Kühnheit unter der Geistlichkeit hervorbringen mußte. Roscelin wurde vor eine Kirchenversammlung zu Soissons 1092 gefordert, und zum Widerrufe gezwungen, nicht durch Gründe, sondern durch das Toben des Volkes, durch die Furcht vor dem Tode [6]), seines Amtes entsetzt und des Landes verwiesen. Er protestirte hernach gegen seinen Widerruf, ging nach England, wurde aber auch hier nach einigen Jahren durch den Verfolgungsgeist der Geistlichkeit und sein freies Denken wieder fortgetrieben, kam wieder nach Frankreich, verfocht muthig seine Ueberzeugung, gab die Beschuldigung der Ketzerei seinen Gegnern in reichem Maße zurück, wurde

4) Anselmi *Epist.* XLI. l. II. Tres Deos vere posse dici, si usus admitteret.

5) Anselmus *de fide trinitatis*, c. 2. Qui enim (Roscelin ist gemeint) nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo; qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus. Et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes ejus?

6) Anselmus ibid. c. 1.

wurde aber endlich durch den Ketzerhaß in die größte Noth versetzt, und, wie es scheint, zur Rechtgläubigkeit bekehrt 7). Es ist übrigens zu verwundern, daß die Kirchengewalt nicht mit noch größerer Strenge gegen diesen Ketzer verfuhr, der das Christenthum in seinem Grundartikel erschütterte. Es offenbarten sich übrigens in diesem Streite — wenn man anders das einseitige Verfahren gegen einen anders denkenden Lehrer einen Streit nennen kann — die beiden entgegengesetzten Maximen des Rationalismus und des Supernaturalismus sehr bestimmt. Anselm spricht sie in seiner Gegenschrift und dem angeführten Briefe deutlich aus: Die Kirche ist im Besitz der Wahrheit; sie ruhet auf einem felsenfesten Grunde; der Christ darf sein Nachdenken nicht dazu anwenden, um die Glaubenswahrheiten zu prüfen, sondern um sie, wenn es möglich ist, zu verstehen und zu erklären; er darf aber keine darum verwerfen, weil er sie nicht verständlich machen kann. Der Glaube muß von der Vernunft unabhängig seyn 8). Hieraus entstand die Unterscheidung eines doppelten Vernunftgebrauchs, einer doppelten Logik. Die eine setzt die unveränderliche Wahrheit der Glaubenssätze voraus, und sucht es zur Einsicht derselben und der Richtigkeit der Gegengründe zu bringen; die zweite betrachtet sie als einen Gegenstand der Untersuchung, deren Resultat erst zur

7) Bulaeus *Historia Univers. Paris.* T. I. p. 485. 493.

8) Anselmi *Epist.* XLI. l. 11. Insipientissimum enim et infrunitum est, propter unumquemque non intelligentem, quod supra firmam Petram solidissime fundatum est, in nutantium quaestionum revocare dubietatem. Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim juste exigendum est, ut cautionem in baptismate factam

zur Ueberzeugung von ihrer Wahrheit oder Unwahrheit führen müsse. Die erste ist die rechtgläubige, die zweite die ketzerische Dialektik, deren sich Roscelin, nach Anselms Ansicht, schuldig machte, weil er durch Schlüsse eine Wahrheit, die in seinen Augen unumstößlich fest gegründet war, über den Haufen warf.

Roscelin behauptete auch etwas von der gewöhnlichen Vorstellung Abweichendes in Ansehung der Begriffe, weswegen er ebenfalls für einen Ketzer erklärt wurde. Er behauptete nämlich, nach Anselms Bericht, die Begriffe, oder wie sie genannt werden, die allgemeinen Substanzen seyen nichts anders als Wortlaute (flatus vocis); er konnte sich unter der Farbe nichts anders, als einen Körper, und unter der Weisheit des Menschen nichts anders, als die Seele vorstellen 9). Seine Vernunft war so an körperliche Bilder gefesselt, daß er sich von denselben nicht lostrennen, und von denselben dasjenige unterscheiden konnte, was nur an sich und in seiner reinen Abgeschiedenheit betrachtet werden muß 10). Darum konnte

factam inconcusse teneant: illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, cum capere non potest, veneratur.

9) Anselmus *de fide trinitatis*, c. 2. — dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam.

10) Anselmus ibid. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et judex omnium debet esse, quae

konnte er nicht begreifen, daß mehrere Menschen in dem Begriffe Ein Mensch sind; darum konnte er nicht zwischen dem Pferde und der Farbe desselben unterscheiden; darum konnte er endlich unter einem Menschen nichts anderes, als eine menschliche Person, ein Individuum, sich vorstellen [11]). Diese Schilderung von der Denkart des Roscelin siehet so ziemlich einer Karikatur ähnlich; wiewohl wir den Anselm nicht beschuldigen mögen, daß er die Sachen absichtlich entstellt habe. Er hatte wahrscheinlich Alles nur vom Hörensagen; der Zusammenhang der einzelnen Behauptungen war ihm dunkel, und er hatte kein Interesse, demselben nachzuforschen. Daher glaubte er in denselben eine sinnliche Denkart zu entdecken, die er dem religiösen Interesse, von welchem er beseelt war, nachtheilig hielt. Allein höchst wahrscheinlich wollte Roscelin nur den Unterschied zwischen dem formalen und dem materialen Denken, zwischen dem Denken und Erkennen, der bisher so sehr vernachlässiget worden war, bestimmter aussprechen, und die Täuschung verhüten, als wenn durch jeden Begriff an sich ein reales Object vorgestellt werde. Das Wirkliche ist das Einzelne, Individuelle. Das Allgemeine ist kein realer Gegenstand;

quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.

11) Anselmus ibid. Qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo — et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus — denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum; nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß Anselm in diesen Stellen auf besondere Meinungen des Roscelins sich bezieht.

stand; es ist etwas an den einzelnen real existirenden Dingen Vorgestelltes, aber es ist nur in dem Verstande des vorstellenden Subjects, nicht außer demselben in der Wirklichkeit. Wenn wir uns mehrere Menschen als Individuen vorstellen, so stimmen sie in dem Begriffe zusammen; aber durch den Begriff stellen wir uns nicht Einen Menschen als ein reales Object vor. Wenn wir drei besondere Wesen annehmen, denen wir das Prädikat Gott beilegen, so folgt aus der Einheit des Begriffs nicht, daß auch demselben ein reales Object entsprechen müsse, und jene drei Wesen nur Ein Wesen ausmachen. Wir unterscheiden in den Begriffen dies und jenes, und stellen es in abstracto, als von dem andern gesondert, vor, wie das Pferd und die Farbe desselben; aber darum ist dieses nicht in der Wirklichkeit auch etwas Getrenntes. Die Farbe kann als etwas Reales, nicht blos Gedachtes, nur an einem Körper wahrgenommen, und von demselben nur in Gedanken getrennt werden. So scheinen diese Sätze Bedeutung und Zusammenhang zu haben. Ob er nun auch den Begriffen allen Inhalt und Beziehung auf Objecte absprach, und sie für leere Vorstellungen hielt, weil kein bestimmter Gegenstand durch sie vorgestellt werde, wie in dem Alterthume schon Stilpo gelehrt hatte, daß sie also, weil sie kein Individuum, als das einzige Reale vorstellen, keine Vorstellungen, sondern nur Namen, Worte sind, welche mehrere Individuen unter sich begreifen, also nur ein Wortlaut, flatus vocis, seyen, das muß wohl noch dahin gestellt bleiben, weil es an allen bestimmten Datis zur Aufhellung seines Gedankens fehlet [12]).

Soviel

12) Die Behauptung, welche Abälard Epist. XXI. ihm beilegt: kein Ding habe Theile, sondern nur die Wörter, welche Dinge bezeichneten, seyen theilbar, scheint eine bloße Consequenz des Abälards

Soviel ist aber gewiß, daß er sich der gemeinen Ansicht in dem Gebrauche der Begriffe entgegen setzte, daß er ihre Realität entweder gänzlich läugnete, oder doch einschränkte, und daß er, es sey nun die Folge seines treffenden Scharfsinns, oder einer bloßen Neuerungssucht, eine Trennung auf dem Gebiete und Kampfplatze der Dialektik verursachte, welche, ungeachtet der leeren Streitigkeiten, die sie nach sich zog, doch auch nicht ohne wohlthätigen Einfluß geblieben ist. Die Logik oder Dialektik, nach welcher Roscelin raisonnirte, wurde die Wissenschaft der Worte oder Wort-Dialektik, die entgegen gesetzte die Real-Dialektik genannt [13]). Daraus entstanden die zwei Parteien der Nominalisten und Realisten.

L 2 Roscelin

Abälards zu seyn, um Roscelins Lehre von den Begriffen lächerlich zu machen. Wenn von Christus erzählt wird, er habe ein Stück gebratenen Fisches genossen, so würde er, folgerte Abälard, nach Roscelin nicht einen wirklichen Theil des Fisches, sondern einen Theil des Wortes (gebratener Fisch) genossen haben.

13) Aventinus *Annal. Boior.* l. VI. p. 595. Hisce quoque temporibus fuisse reperio Rucelinum Britannum, Magistrum Petri Abaelardi, novi Lycaei conditorem, qui primus scientiam vocum sive dictionum instituit, novam philosophandi viam invenit. Eo namque autore duo Aristotelicorum, Peripateticorum genera esse coeperunt; unum illud vetus, locuples in rebus procreandis, quod scientiam rerum sibi vindicat, quam ob rem Reales vocantur: alterum novum, quod eam distrahit. Nominales ideo nuncupati, quod avari rerum prodigi nominum atque notionum, verborum videntur esse assertores. Bei einigen Schriftstellern des Mittelalters, z. B. Herimannus *Historia restaurationis monasterii S. Martini Tornacensis* in Dacherii *Spicileg. vet. Script.* T. II. p. 889. werden beide durch die Ausdrücke Dialectica in voce, Dialectica in re, unter-

Roscelin wird gemeiniglich als der Vater der Nominalisten angesehen. Indessen führt Bulay eine Stelle aus eines Ungenannten Geschichte Frankreichs von dem König Robert bis auf Philipp den Ersten an [14]), nach welcher ein gewisser Johannes noch früher, als Roscelin, ein Nominalist gewesen ist. Bulay vermuthet, es sey dieser Johann Leibarzt des Königs Heinrichs des Ersten und einer der berühmtesten Aerzte seiner Zeit, aus Chartres gebürtig, gewesen, und wegen des Verlusts seines Gehörs surdus genannt worden. Da indessen kein Literator etwas Bestimmteres von diesem Johann als Stifter der Sekte der Nominalisten hat auffinden können; da selbst die genannten Schüler desselben Zeitgenossen

unterschieden. Aventinus führt ebendas. p. 596. ein Dekastichon eines ungenannten Realisten, vielleicht des Odo Cambracensis an, in welchem dieser Unterschied ziemlich klar ausgedrückt wird:

Quas Ruceline doces, non vult Dialectica voces.
Iamque dolens de se, non vult in vocibus esse.
Res amat, in rebus cunctis vult esse diebus.
Voce retractetur: res sit, quod voce docetur,
Plorat Aristoteles nugas docendi seniles,
Res sibi subtractas per voces intitulatas.
Porphyriusque gemit, quia res sibi lector ademit.
Qui res abrodit, Ruceline, Boethius odit,
Non argumentis multoque sophismate sentis
Res existentes in vocibus esse manentes.

14) Bulaei *Historia Univers. Paris.* T. I. p. 443. Nominalium Princeps et Antesignanus fuit Ioannes quidam cognomento Sophista, de quo sic Autor historiae a Roberto Rege ad mortem Philippi I. „In Dialectica hi potentes extiterunt Sophistae: Ioannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis Rocelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis. Hi Ioannis fuerunt Sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores."

nossen des Roscelins waren, so gewinnt die Vermuthung der Verfasser der französischen Encyklopädie, jener Geschichtschreiber habe aus Johann Roscelin zwei Männer gemacht, nicht wenig Wahrscheinlichkeit, und Roscelin wird so lange als der Urheber des Nominalismus sich behaupten können, bis bestimmtere Data der Geschichte jene Vermuthung widerlegt haben.

Da wir von Roscelins Leben und seiner Bildung so viel als nichts wissen, so kann die Frage, wie er auf die abweichende Ansicht von den Begriffen kam, nicht mit Bestimmtheit entschieden werden. Sie konnte eine Frucht seines Selbstdenkens seyn, wie wir oben bei dem Mönch Gaunilo gesehen haben, daß er das Blendwerk der Speculation durch den Scharfsinn seines Denkens richtig eingesehen hatte; er konnte durch seine Behauptung von der Trinität darauf geführt werden, oder auch in der damals stark gebrauchten Einleitung des Porphyrs, wo er im Eingange der schwierigen Frage, ob die Geschlechter und Arten objective in der Natur gegründet seyen oder nicht, gedenkt, und sie für eine tiefere Untersuchung erklärt, als zu einer Einleitung gehört [15]), den ersten Anstoß zum weiteren Nachdenken, und den Keim seiner eigenthümlichen Vorstellungsart finden.

15) Porphyrius *Isagoge*, c. 1. *αυτικα περι γενων τε και ειδων, το μεν, ειτε ὑφεστηκεν, ειτε και εν μοναις ψιλαις επινοιαις αειται· ειτε και ὑφεστηκοτα σωματα εστιν η ασωματα· και ποτερον χωριστα, η εν τοις αισθητοις και περι ταυτα ὑφεστωτα παραιτησομαι λεγειν, βαθοτατης ουτης της τοιαυτης πραγματειας, και αλλης μειζονος δεομενης εξετασεως.* Sparsam findet man in den vorhergehenden Zeiten einige Spuren von Platos und Aristoteles entgegen gesetzten Ansichten. So wußte Gunzo, Priester zu Verona, daß Aristoteles den Universalien die Selbstständigkeit abgesprochen, Plato aber sie denselben zugesprochen hatte.

finden. Diese drei verschiedenen Wege sind denkbar; aber welcher von denselben, oder ob sie vielleicht alle drei bei ihm anzunehmen sind, dieses könnte dann erst mit einiger Sicherheit ausgemacht werden, wenn wir die Vorstellungsart des Roscelins und seine Gründe genauer kennten, und wenn nicht aus den darauf folgenden Streitigkeiten der Realisten und Nominalisten, und den abweichenden Meinungen jeder Partei, die Wahrscheinlichkeit hervorging, daß Roscelin und seine Nachfolger nur einen Schimmer von Wahrheit in der aufgehenden Morgenröthe gesehen, aber weil sie dieselbe nicht scharf auffassen und festhalten konnten, nur durch ein blinzelndes Herumtappen sie zu finden suchten. Noch ahndete man nur in großer Ferne die Wichtigkeit und Fruchtbarkeit der Streitfrage, und mehr begierig nach dem Besitz, als nach dem gründlichen Erwerb der Wahrheit, ging man viel zu bald zu den Folgen und Anwendungen auf theologische Gegenstände über, ehe noch jene große Präliminarfrage, welchen Werth und Bedeutung haben die Begriffe, sorgfältig untersucht hatte. Indessen waren auch schon diese leisen Ahndungen, diese blinden Versuche, das Wahre zu finden, nicht ganz erfolglos; denn sie störten den dogmatischen Schlummer, setzten den Verstand in eine heilsame Bewegung, und lenkten, wenn auch nur auf kurze Zeit, die Aufmerksamkeit von dem Kampfplatze theologischer Streitigkeiten ab, bis der menschliche Verstand, nach einem langen Zwischenraume, zu den vergessenen Versuchen, über die Erkenntnißprincipien vor allen Dingen einig zu werden, zurück kehrte.

Roscelin scheint, nach den angeführten Zeugnissen des Anselm und des ungenannten Geschichtschreibers bei Bulay, viele Anhänger gehabt zu haben. Aber die Namen derselben sind der Vergessenheit übergeben worden,

den, oder für die Geschichte der Philosophie von keinem besonderen Interesse. Arnulph, Robert und Raimbert, Scholasticus zu Lille, der mit dem Odo, Scholasticus zu Dornik, und nachherigem Bischofe zu Cambrai, eine Art von Wettstreit unterhielt, bieten an sich keine merkwürdige Thatsachen dar. Die abweichenden Meinungen einiger Nominalisten und Realisten würden, wenn die Nachrichten von ihnen nicht zu dürftig und unbestimmt wären, eher Aufmerksamkeit verdienen. Wir werden sie am Ende dieser Periode zusammenstellen.

Den Streit über die Realität der Begriffe nahm zunächst Wilhelm von Champeaux (Campellensis) auf. Er war ein großer Disputator, geübt in allen Künsten der Dialektik, die er nebst der Rhetorik in der bischöflichen Schule zu Paris mit großem Beifall und Ruhm vortrug. Unter andern beschäftigte er sich auch mit der Kunst der Erfindung, deren Wesen er darin setzte, Mittelbegriffe zu entdecken, um daraus Schlüsse herzuleiten [16]. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er sich in den Streit, welchen Roscelins Vorstellungsart über die Objectivität der allgemeinen Begriffe erregt hatte, als ein gewandter Dialektiker, gemischt habe. Denn er behauptete diese Objectivität, und nahm demnach an, daß ein Gattungsbegriff in allen Individuen, denen er beigelegt werde, ganz und wesentlich enthalten sey, daß die Individuen einer Gattung daher ihrem Wesen nach völ-

16) Iohannes Sarisberiensis *Metalogicus*, l. III. c. 9. Versatur in his inventionis materia, quam hilaris memoriae Guilielmus de Campellis, postmodum Catalaunensis Episcopus, definivit, quamvis non perfecte, esse scientiam reperiendi medium terminum, et inde eliciendi argumentum.

völlig identisch, und nur in Rücksicht auf ihre Accidentien von einander verschieden seyen [17]. Alles, was wir von dem Realismus dieses Mannes wissen, gründet sich auf diese kurze Anführung des Abälards, welche uns nicht vollständig in den Stand setzt, über seine Behauptung ein bestimmtes Urtheil zu fällen. Es kann daraus nämlich nicht bestimmt erkannt werden, ob er ein Platoniker oder Aristoteliker war. Nur soviel wissen wir, daß er überhaupt einen Realismus der Begriffe behauptete, und sich vorstellte, die Gattungsbegriffe bezögen sich unmittelbar auf reale Objecte, wie die Anschauungen; oder vielmehr, er machte die Begriffe selbst zu realen Objecten. Darum setzte ihm auch Abälard den Einwurf entgegen, daß Begriffe von Begriffen prädicirt werden können, dieses aber mit Objecten nicht angehe, daß wenn das Wesen des Menschen ganz in einem Individuum, z. B. dem Petrus, ist, es nicht auch zu gleicher Zeit ganz in einem andern Johannes sey, und daher Johannes kein Mensch seyn müßte, wodurch Wilhelm zum Stillschweigen und zum Bekenntniß genöthiget wurde, daß dasselbe Wesen nicht wesentlich, sondern individuell in den Individuen eines Begriffs sey [18]. Bayle behauptete, dieser Realismus sey nicht weit

17) Abaelardus *Epistola I.* Erat in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas.

18) Abaelardus *Introductio in Theologiam christianam. Historia calamitatum.* Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed individualiter diceret. Iohannes Sarisberiensis *Metalogicus*, l. II. c. 17. Der Freiherr von Eberstein über die vorzüglichsten

weit entfernt von dem Spinocismus. Denn der letzte gründe sich auf folgende Behauptungen: Das Attribut ist von der Substanz nicht verschieden; wo sich daher dasselbe Attribut findet, da ist auch dieselbe Substanz vorhanden, weil nun in allen Substanzen das nämliche Attribut sich finde, so sey nur eine Substanz vorhanden. Dieselbe Gedankenreihe liege auch in der Behauptung des Wilhelm, daß der Gattungsbegriff das Wesen sey, welches in allen seinen Individuen wesentlich und ganz subsistire [19]. Allein Bayle hat hier offenbar zu viel aus diesem letztern gefolgert, welches nicht nothwendig mit der Läugnung der Vielheit der Gattungen, oder Wesen verbunden seyn muß, und gar nicht darauf geachtet, daß Wilhelm, wenn er Spinocist gewesen wäre, gar nicht von Individuen einer Gattung hätte reden können.

Nachdem Abälard seinen Lehrer zur Aenderung seiner Behauptung in öffentlichen Disputationen genöthiget hatte, verlor jener immer mehr Schüler, Beifall und Ansehen, gleichsam als ob auf der Vorstellung von den Universalien einzig und allein das Wesen und der Werth der Dialektik gegründet sey [20]. Von der Zeit an brach der bisher zurückgehaltene Unwille des beleidigten Ehrgeizes

lichsten Systeme der Nominalisten und Realisten, führet folgende Argumentation des Abälard gegen Wilhelm an: Si tota essentia humana inest in unoquoque homine, sequitur: Petrum esse essentialiter Ioannem et vice versa. Imo sequitur: Petrum non esse hominem, quia tota essentia humana est in Ioanne; sequitur etiam: Ioannem non esse hominem, quia tota essentia humana est in Petro.

19) Bayle *Dict. histor.* Abelard. Rem. C.

20) Abaelardus *Historia calamitatum.* Cum hanc sententiam ille correxisset, imo coactus dimisisset, in

geizes bei dem Lehrer in offene Feindschaft gegen den stolzen und muthwilligen Schüler aus.

Abeillard, oder, wie er gewöhnlicher heißt, Abälard, spielte zu seiner Zeit eine große Rolle, und hätte noch ein weit größerer Mann werden können, wenn nicht der Kampf mit eignen und fremden Leidenschaften ihn sein ganzes Leben hindurch beunruhiget hätte. Er war zu Palais in Nieder-Bretagne unweit Nantes 1079 geboren. Die Natur hatte ihn mit trefflichen Talenten, einer lebhaften Einbildungskraft, Witz und Scharfsinn und forschendem Geiste ausgestattet, welche sein Vater, Berenger, ein Adlicher, der mit der Neigung zu kriegerischen Thaten auch die Liebe zu den Wissenschaften vereinigte, sorgfältig ausbilden ließ. Abälard zog frühzeitig den Stand des Gelehrten mit großer Aufopferung allen andern glänzenden Aussichten vor; er fand an Geistesbeschäftigungen den größten Genuß, und die Leichtigkeit, mit welcher er sich Kenntnisse und Geschicklichkeiten erwarb, belebte sein Interesse dafür immer stärker, entflammte aber auch in ihm eine Ruhmbegierde, die bald zur Leidenschaft heranwuchs. Wir kennen seine ersten Lehrer [21]) und die Art ihres Unterrichts nicht; aber die große Bekanntschaft mit dem klassischen Alterthum, vorzüglich auch den römischen Dichtern, und sein gebildeter Styl, beweist, daß er dem Bedürfnisse eines jungen aufstrebenden Geistes angemessen war. Nächst diesem machte

in tantam lectio ejus devoluta est negligentiam, ut jam ad dialecticae lectionem vix admitteretur: quasi in hac scilicet de universalibus sententia tota hujus artis consisteret summa.

21) In allen Lebensbeschreibungen des Abälards wird Roscelin als Abälards Lehrer in der Dialektik aufgeführt. Dieses Factum wurde von Salabert in seiner Philosophia

machte die Uebung in der Dialektik einen Hauptgegenstand seines Unterrichts aus. Schon in seinem sechszehnten Jahre ging er auf Reisen, um sich in derselben zu vervollkommnen. Wo er einen geschickten Lehrer fand, da besuchte er dessen Unterricht. Nachdem er die Provinzialschulen durchreiset hatte, kam er in seinem zwanzigsten Jahre nach Paris; die Lehrstunden des berühmtesten Meisters in der Dialektik in den damaligen Zeiten, Wilhelms von Champeaux, fesselten ihn mehr, als andere. Bald fühlte er seine Kräfte und Ueberlegenheit in den Disputationen mit den obersten Schülern, und in den dem Lehrer vorgelegten Fragen, daß er diesen zuletzt selbst zum Streite herausforderte, überwand, um sein Ansehen brachte. Jugendlicher Stolz gab ihm ein, selbst eine Schule zu errichten, und das Glück begünstigte ihn zu Melun und Corbeil außerordentlich. Geschwächte Gesundheit nöthigte ihn, von der mit Ruhm eröffneten Laufbahn abzutreten. Als er ungefähr in dem acht und zwanzigsten Jahre seines Lebens nach Paris zurück kam, hatte sich die Gestalt der Dinge geändert. Wilhelm war Mönch in dem Kloster des H. Victors geworden, und lehrte Dialektik, Rhetorik und Theologie mit großem Beifalle. Abälard wurde wieder Schüler desselben. Das gute Vernehmen konnte zwischen zwei so eifersüchtigen und ehrgeizigen Menschen nicht lange bestehen; jeder setzte seine Ehre darin, den andern um sein Ansehen zu bringen. Abälard trug durch die Ueberlegenheit seines Geistes, durch jugendliche Lebhaftigkeit und Begünstigung des

losophia Nominalium aus dem nichtigen Grunde bestritten weil Abälard die Irrthümer des Roscelins, wenn er sein Schüler gewesen wäre, nicht mit solcher Heftigkeit würde angegriffen haben. Ein besseres Studium der Chronologie hat erst in neuern Zeiten den Ungrund jenes vorgeblichen Factums ins Licht gesetzt. Cramers Fortsetzung, 5 Th. 2 Bd. S. 422.

des Glücks den Sieg davon, lehrte bald zu Paris, bald zu Melun. Als sein Nebenbuhler einige Zeit darauf den bischöflichen Stuhl zu Chalons bestiegen hatte, und Abälard als einziger Lehrer der Philosophie zu Paris mit dem größten Ruhme lehrte, verließ er auf einmal seine Schule, und besuchte die theologische Schule des Anselmus zu Laon, nicht allein aus dem Grunde, weil die Dialektik und das Lehramt durch die Entfernung des Antagonisten einen großen Reiz verloren hatte, sondern auch, weil er nicht weniger seyn wollte, als sein Gegner, und durch denselben theologischen Unterricht, den auch jener genossen hatte, sich den Weg zu kirchlichen Aemtern bahnen konnte und wollte. Er fand an diesem berühmten Manne mehr Schein, als Gründlichkeit, fing selbst an, Vorlesungen über den Ezechiel zu halten, mit solchem Beifalle, daß Anselmus aus Neid ihm das Lehren untersagte. Darauf begab er sich wieder nach Paris, lehrte daselbst mit erstaunlichem Zulaufe die Theologie, und würde bald als der gelehrteste und geehrteste Mann seiner Zeit emporgestiegen seyn, wenn nicht eine Leidenschaft in dem Umgange mit der geistvollen und schönen Heloise, worin er sich von einer sehr niedrigen Seite zeigte, seine Plane zerstört, und ihn in mannigfaltiges Unglück gestürzt hätte.

Als Mönch in dem Kloster St. Denis, in seiner Einsiedelei zu Paraklet, und in dem Kloster St. Gildes de Ruis, brachte Abälard sein übriges Leben unter den Beschäftigungen eines Lehrers der Theologie, unter den Verfolgungen des Neides und der Ketzerei, und den Mühseligkeiten zu, die die strengere Zucht ausgearteter und zügelloser Mönche verursachte. Zwei Kirchenversammlungen zu Soissons und Sens beschäftigten sich mit den ihm Schuld gegebenen Ketzereien, oder vielmehr suchten, durch einen falschen Religionseifer beseelt, ihn

zum

zum Ketzer zu machen. Kurz vor seinem Tode fand endlich der sein ganzes Leben hindurch, wenn auch nicht immer ganz ohne eigene Schuld verfolgte Abälard in dem Kloster zu Clugny bei dem Abte Petrus Venerabilis eine ruhige Freistätte, Aussöhnung mit seinem heftigsten Widersacher, dem heiligen Bernhard, Lossprechung von der Ketzerei, und beschloß in dem Jahre 1143 sein eben so ruhm- als mühevolles Leben.

Abälard kann als Philosoph und als Theolog betrachtet werden. So sehr auch Neid, Fanatismus und Ketzergeist sich zu seiner Demüthigung vereiniget zu haben scheinen, so ist er doch nach dem unbefangenern Urtheile der Nachwelt ein großer Mann gewesen, aber auch nicht frei von den Fehlern großer Männer geblieben. Stolz und Ruhmsucht waren seine herrschenden Leidenschaften, und zu diesen gesellte sich auch der Hang zur Wollust. Aber durch Vernunft, Religion, und durch die Widerwärtigkeiten des Lebens ermannte sich sein besseres Selbst, die Herrschaft derselben nach und nach zu überwältigen. Mit der letzten hatte er am längsten zu kämpfen, wie der Inhalt seiner Ethik und die vielfältig von der Wollust hergenommenen Beispiele beweisen. Als Gelehrter nimmt Abälard in jenen Zeiten eine ehrenvolle Stelle ein. Sein Wissen schränkte sich nicht allein auf die dürre Dialektik ein; er hatte durch die Lektüre der Klassiker seinem Geiste eine bessere Bildung, mehr Sinn und Empfänglichkeit für Wahrheit und Erkenntniß gegeben, und strebte durch die Anwendung seiner geistigen Kräfte, und durch die Benutzung der erworbenen Kenntnisse die wissenschaftliche Erkenntniß weiter zu bringen; der Mittelpunkt seines Strebens war aber nach dem Geiste seiner Zeit, bei dem eingeschränkten Kreise des Wissens, die theologischen, aus der Bibel und den Kirchenvätern geschöpften Kenntnisse, welche damals zu der

Glau-

Glaubenslehre der katholischen Kirche gerechnet wurden. Als philosophischer Kopf ging er auf die Vereinigung der beiden Arten von Kenntnissen, der theologischen und der aus der Vernunft geschöpften, welche auch der Zeitgeist und die fortschreitende Aufklärung forderte. Denn man wollte sich nicht mehr mit dem auf Autorität gestützten Glauben begnügen, sondern verlangte auch Gründe für das Fürwahrhalten, und man wollte, was man glaubte, auch vernünftig glauben [22]). Besonders mußte dieses der Fall bei den Geheimnissen der christlichen Lehre, am

22) Abaelardi *Prologus introductionis ad Theologiam.* Cum enim a nobis plurima de philosophicis studiis et secularium literarum scriptis studiose legissent, et eis admodum lecta placuissent, visum illis est, ut multo facilius divinae paginae intelligentiam, sive sacrae fidei rationes nostrum penetraret ingenium, quum philosophicae abyssi puteos, ut ajunt, exhausisset. Addebant etiam, nec me aliter Philosophiae cursum consummare, nec ad ejus pervenire metam, aut aliquem ex ea fructum colligere, nisi ejus studium ad Deum, ad quem omnia referri convenit, terminarem. — Quo enim fides nostra, id est Christiana, inquiunt, difficilioribus implicita quaestionibus videtur, et ab humana ratione longius absistere, validioribus utique munienda est rationum praesidiis, maxime vero contra impugnationes eorum, qui se philosophos profitentur. Quorum quanto sublimior videtur inquisitio, tanto difficilior ad solvendum et ad perturbandam fidei nostrae simplicitatem facilior invenitur. Ad has itaque dissolvendas controversias, cum me sufficere arbitrarentur, quem quasi ab ipsis incunabulis in philosophiae studiis ac praecipue dialecticae, quae omnium magistra rationum videtur, conversatum sciant, atque experimento, ut ajunt, didicerint, unanimiter postulant, ne talentum mihi a Domino commissum multiplicare differam. —

am meisten aber bei demjenigen der Fall seyn, welches die Hauptunterscheidungslehre des Christenthums war, und als das Fundament desselben betrachtet wurde, nämlich der Lehre von den drei Personen des einen Gottes. Diese Lehre zu erklären, und ihre Vernunftmäßigkeit in das Licht zu setzen, bot Abälard allen seinen Scharfsinn auf. Aber er zog sich auch durch diese Bemühung den Vorwurf der Ketzerei und große Verfolgungen zu. Es sind noch zwei Schriften von ihm über diesen Gegenstand vorhanden, die im Wesentlichen übereinstimmen. Die letzte, unter dem Titel: Christiana Theologia, unterscheidet sich nur durch größere Ausführlichkeit und Behutsamkeit, und durch die weitläufige Rechtfertigung des Philosophirens über die christliche Glaubenslehre aus Stellen der Bibel und der Kirchenväter. Denn seine Einleitung zur Theologie war durch die Bemühungen zweier Lehrer der Theologie zu Rheims, des Albericus und Lotulphus, die beide Schüler des Anselmus zu Laon und neidisch über den Ruhm des Abälard waren, verketzert und auf dem Concilium zu Soissons verdammt worden, weil, wie sie vorgaben, das Geschäft eines Gelehrten mit dem Stande eines Mönchs unvereinbar sey, und weil Abälard, ohne einen Lehrer in der Theologie gehabt zu haben, Theologie zu lehren sich herausgenommen habe [23]). Dieses war zwar nur ein Vorwand, unter welchem sich ihr Neid und Verfolgungsgeist versteckte; aber daß sie ihn gebrauchen konnten, und die Vertheidigung des Abälards beweist das

23) Abaelardi *historia calamitatum.* Quod scilicet proposito Monachi valde esset contrarium, secularium literarum studio detineri, et quod sine magistro ad magisterium divinae lectionis accedere praesumpsisset.

das Vorhandenseyn einer Partei, die auf die gänzliche Trennung und Absonderung der Theologie von der Philosophie drang, und mit der entgegengesetzten, welche beide zu vereinigen suchte, nothwendig in Widerstreit gerathen mußte. Sie verwarf den Gebrauch der Logik, weil sie dieselbe nicht verstand, und hielt alles für Unsinn, was über ihren Verstand ging [24]). Mit Stellen aus den Kirchenvätern, besonders aus Augustin, mit Aussprüchen der Bibel, sucht er diese Verächter der Logik, weil sie nicht durch Gründe zu bestreiten waren, zum Schweigen zu bringen, und den Nutzen und die Unentbehrlichkeit der Logik zu beweisen. Er mag die Dialektik lieber Logik nennen, weil die Ableitung dieses Wortes von λογος, und der Sprachgebrauch dieses Wortes bei den Kirchenvätern zur Bezeichnung des Sohnes Gottes, unter welchem sich Abälard die göttliche Weisheit denket, dem Werthe und der Würde dieser Wissenschaft, und der Philosophie überhaupt, ihm angemessener schien. Denn dadurch, daß die höchste Weisheit des Vaters unsere Natur angenommen hat, um die Menschen mit dem Lichte der wahren Weisheit zu erleuchten, und von der Liebe der Welt abzuziehen, macht

24) Abaelardi *Epist. IV.* Quidam hujus temporis Doctores, cum dialecticarum rationum virtutem attingere non possint, ita eam execrantur, ut cuncta ejus dogmata putent sophismata et deceptiones potius quam rationes arbitrentur. Qui coeci duces coecorum nescientes, ut ait Apostolus, de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant, quod nesciunt, damnant, quod ignorant, accusant, lethalem judicant gustum, quem nunquam attigerunt. Quicquid non intelligunt, stultitiam dicunt, quidquid capere non possunt, aestimant deliramentum.

macht er uns sowohl zu Christen, als zu echten Philosophen [25].

Nach dieser Ansicht suchte Abälard eine Religionsphilosophie zu Stande zu bringen, in welcher die Vernunft und die Offenbarung mit einander vereiniget wären. Er verband zu diesem Zweck eben die Fertigkeit in der Dialektik, und mehr philosophischen Geist, als Anselmus, wiewohl die widerwärtigen Ereignisse seines Lebens und die Verfolgungen seiner Gegner denselben gedemüthiget und niedergeschlagen hatten. Durch dieselben war er nach und nach von dem stolzen Vorhaben, alle Glaubenssätze der Religion philosophisch zu demonstriren, zu dem bescheidenen Bestreben, dieselben durch philosophische Gründe gegen Einwürfe der Vernunft zu retten, und die Uebereinstimmung der Vernunft und Offenbarung zu beweisen, herab gestimmt

25) Abaelardi *Epist. IV.* Cum ergo verbum Patris Dominus I. C. λογος graece dicatur, sicut et σοφια Patris appelletur, plurimum ad eum pertinere videtur ea scientia, quae nomine quoque illi sit conjuncta, et per derivationem quandam a λογος Logica sit appellata, et sicut a Christo Christiani, ita a λογος Logica proprie dici videatur. Cujus etiam amatores tanto verius appellantur Philosophi, quanto verius sint illius Sophiae superioris amatores. Quae profecto summi Patris summa Sophia cum nostram indueret naturam, ut nos verae sapientiae illustraret lumine, et nos ab amore mundi in amorem converteret sui, profecto nos pariter Christianos et veros effecit Philosophos. Wahrscheinlich hat von dieser Zeit an die Benennung Logik die andere, Dialektik, die bisher die herrschendere gewesen war, verdrängt. Abälard selbst hatte außer den Erläuterungen der meisten Schriften des Organons auch eine Logik geschrieben, deren Herausgabe von Andreas du Chesne versprochen worden, aber nicht erfolgt ist.

gestimmt worden [26]). Dessen ungeachtet ist doch Abälards Versuch einer Religionsphilosophie, wenn er in der Ausführung

26) Gualterus de Mauritania in einem Briefe an Abälard bei Bulay T. II. p. 69. Quidam discipuli vestri subtilitatem et sapientiam vestram, sicut justum est, late et gloriose praedicantes, affirmant inter caetera, vos in tantum esse rimatum S. Trinitatis profunda mysteria, quod perfecte et ad plenum cognoscatis, qualiter tres personae sint in una divina essentia, et in personarum pluralitate unitas divinae essentiae. Dicunt etiam, quod ad plenum disserere et aliis intimare soleatis, qualiter a Patre sit genitus Filius, et qualiter Spiritus S. procedat ab utroque. Hiermit stimmt freilich nicht die Versicherung in dem Prologus überein, daß er in dieser Einleitung zur heiligen Schrift sich nicht anheischig mache, die Wahrheit zu lehren, sondern nur seinen Schülern auf ihr Verlangen seine Ansicht vorzulegen. Allein ungeachtet dieser bescheidenen Sprache ist es doch wahrscheinlich, daß Abälard gleichwohl ein weit größeres Zutrauen zu seinen Einsichten und den Kräften der menschlichen Vernunft hatte, und in dem stolzen Wahne stand, es gebe für die Vernunft keine Geheimnisse, wiewohl er nach der damaligen Sitte selbst seine Demonstrationen der Autorität der Kirche unterwerfen mußte. Uebrigens weist derselbe Brief diese stolzen und übertriebenen Anmaßungen durch die wahre Bemerkung zurück, daß es doch selbst in der Natur unerforschliche Objecte gebe. Quis hominum carnem fragilem adhuc gerens, naturam animae propriae, nedum alienae, valeat perfecte cognoscere? Quid enim occurrit animo contemplanti, et in rem incorpoream interiorem oculum figere volenti, nisi imagines corporeae, quae a specie rei invisibilis penitus sunt diversae? Quis etiam animae suae varietates et augmenta meritorum in bono vel in malo ad plenum potest comprehendere? Praeterea quis adeo sapiens est, ut sui patris et suae matris animas, postquam solutae sunt a corporibus, recognoscere queat et ab invicem discernere, etiam si forte eas prae-

führung auch nur einige Hauptsätze des Christenthums, nämlich Gottes Daseyn, Einheit und Dreieinigkeit, umfaßt, doch sehr merkwürdig. Er gab der Idee einer Religionsphilosophie, einer zu suchenden Einheit des Offenbarungsglaubens und des philosophischen Wissens noch mehr Leben und Interesse, als Anselm, und seine Behandlungsart wurde, ungeachtet der Verketzerung einiger Ideen, dennoch Vorbild für die künftigen Bearbeitungen. Er befolgt die Ordnung, daß er erst die drei Personen in dem einen göttlichen Wesen und ihren Unterschied von einander durch Zeugnisse aus der Bibel und den Kirchenvätern, dann aus den heidnischen Schriftstellern und Philosophen, beweiset, dann aber auch diese Zeugnisse durch Vernunftgründe unterstützt, in den Punkten nämlich, in welchen sie auf keine vernünftige Weise bestritten werden. Hierbei kommen mehrere Digressionen von dem Werth und der Würde der Philosophie, von dem rechten Gebrauche der Dialektik und der Wissenschaften zur Erklärung der Bibel, und von dem Mißbrauche der Dialektik, nach eignen Urtheilen und Zeugnissen aus der Bibel und den Kirchenvätern, vor. Den Gebrauch der heidnischen Philosophen, vorzüglich der Platoniker, die er nach Augustinus Beispiele allen andern vorzieht, empfiehlt er sehr, weil sie durch philosophisches Forschen zur Erkenntniß des Einen Gottes, ja selbst der Dreieinigkeit, gelangt sind, und durch ihr unsträfliches Leben sich dieser Auszeichnung der göttlichen Gnade werth gemacht haben, und beweist dabei viel Gelehr-

praesentes adesse contigerit? Proinde, ut adhuc descendam inferius, scilicet ad naturam corporis, nemo est ita peritus in mundana sapientia vel divina, qui omnes naturas proprii corporis, et causas varias morbi, sanitatis plenariae investigare et cognoscere valeat.

lehrsamkeit, die er aber nach seinem eignen Geständniß aus dem Augustin geschöpft hat [27]). Die Philosophen, sagt er, waren zwar ihrer Abstammung nach Heiden, aber gewiß nicht alle dem Glauben nach, da ihnen Gott nach dem Apostel das Geheimniß der Trinität, ja wahrscheinlich auch der Menschwerdung Christi, offenbaret hat, und ihre Tugenden und ihr sittlicher Lebenswandel auch von den heiligen Kirchenlehrern gerühmt werden. Keine Vernunft kann uns zwingen, die Seligkeit solcher Heiden zu bezweifeln, welche vor der Erscheinung des Erlösers, ohne geschriebenes Gesetz, das Gesetz erfüllten, und sich selbst ein Gesetz waren, weil es in ihr Herz geschrieben war [28]). Die Philosophen haben die Tugenden so trefflich geschildert, und besonders den inneren Geist, die wesentliche Form der Tugend, welche in der uneigennützigen Liebe des Guten, und der Vermeidung aller Sünden, nicht um der Strafen willen, sondern aus Liebe zur Tugend, besteht, entwickelt, als hätte aus ihnen derselbe Geist des Christenthums gesprochen. Zu welcher Erhabenheit und sittlichen Größe das natürliche Gesetz, und die Liebe des Sittlichen, nicht allein Philosophen, sondern auch selbst Nichtgelehrte unter den Heiden

27) Abaelardi *Theologia Christiana* (in Martene *Thesaurus novus Anecdotorum* T. V.) l. II. p. 1202. Quae enim superius ex philosophis collegi testimonia, non ex eorum scriptis, quae nunquam fortasse vidi, imo ex libris B. Augustini collegi.

28) Abaelardus ibid. p. 1204. Nulla igitur ratione cogi videmur, ut de salute talium diffidamus gentilium, qui ante adventum redemtoris, nullo legis scripto instructi, naturaliter juxta Apostolum ea quae legis sunt facientes, ipsi sibi lex erant, qui ostendebant opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.

Helden erhoben hat, lehret die Geschichte und das Beispiel vieler Kirchenlehrer, welche sie uns zur Beschämung unserer Trägheit als Muster vorstellen [29]). Ihr Leben und ihre Lehre drückt in der That eine evangelische und apostolische Vollkommenheit aus, und sie erheben sich eben dadurch über das Judenthum, welches nur einen knechtischen Sinn, Furcht vor Strafen, und ein Streben nach irdischen, nicht nach den himmlischen Gütern, enthält. Daher nahmen die Heiden williger das Christenthum an, als die Juden. Denn das Christenthum ist nichts anders, als eine Reform des natürlichen Gesetzes, welchem auch die Philosophen nachzuleben strebten. Das jüdische Gesetz gründet sich mehr auf ceremoniellen, als sittlichen Vorschriften, und siehet mehr auf die äußere, als innere Gerechtigkeit. Das Evangelium aber betrachtet, wie auch die Philosophen thun, sorgfältig Tugenden und Laster, und erwägt alles nach der Gesinnung der Seele [30]).

Hier

29) Abaelardus ibid. p. 1205. 1206. Quas quidem descriptiones virtutum sancti et doctores ab ipsis absumere non sunt dedignati, cum aut justitiam aut fortitudinem aut ceteras virtutes eis nobis exprimunt verbis, quasi et ipso Spiritu eodem locutos fuisse non ambigunt. Quorum quidem unus, cum honestatis formam traderet, egregie ait: oderunt peccare boni virtutis amore; ac si aperte doceat, a turpitudine vitiorum magis abstinendum ipsius virtutis amore, quae dicitur honestas, quam supplicii timore, quo ingrati coercentur servi.

30) Abaelardus ibid. p. 1210. 1211. — reperiemus ipsorum tum vitam, quam doctrinam maxime evangelicam seu apostolicam perfectionem exprimere, et a religione christiana eos aut nihil aut parum recedere, quod nobis tam rationibus morum, quam nomine ipso juncti sunt. Si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil

Hier und da webt Abälard die Apologie der Wissenschaften und der Philosophie, sowohl an sich, als auch ihren Gebrauch in der christlichen Theologie gegen die Verächter derselben ein, und zeigt mit großem Nachdruck, daß der rechte Gebrauch der Vernunft zur Erkenntniß nicht mit den göttlichen Gesetzen streiten könne, weil die Vernunft selbst auch ein Geschenk der Gottheit sey, daß alles Forschen zur Aufklärung des Verstandes, zur Erweiterung der Einsicht, wenn es mit Wahrheitsliebe und dem Streben nach sittlicher Vollkommenheit verbunden sey, nicht aber bloß zur Befriedigung des Stolzes und des Ehrgeizes diene, Gott wohlgefällig, nur der Mißbrauch, aber nicht der rechte Gebrauch der Wissenschaft, zu tadeln sey. Für falsche Philosophen erklärt er die Dialektiker seiner Zeit, welche wähnten, eine um so vollkommnere Philosophie zu besitzen, je wortreicher sie war [31]). Er warnt vor einer zu weit getriebenen Speculation, welche auch sogar das Wesen der Gottheit zu ergründen sucht, da doch die Gottheit kein Ort, aber auch kein mensch-

nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat, cum lex magis figuralibus quam moralibus nitatur mandatis et exteriori potius justitia, quam interiori abundet. Evangelium vero virtutes ac vitia diligenter examinat, et secundum animi intentionem omnia, sicut et philosophi, pensat.

31) Abaelardus ibid. L. III. p. 1245. 1247. At sicut erroneam penitusque irrationabilem esse talium reprehensionem non ambigimus, ita et eorum impietatem maximam profitemur, qui donum Dei maximum, quod ex collatione scientiae susceperunt, improbitate sua culpari faciunt atque vilescere, et immeritam et innocentem artem in suae culpae trahunt participationem.

menschlicher Gedanke erreichen und umfassen kann. Welche Schmach für die Gläubigen, einen solchen Gott zu bekennen, den die menschliche Vernunft begreifen, und die menschliche Sprache aussprechen könnte? Die Vernunft muß sich hier mit Zeugnissen begnügen [32]). Es gibt keinen Begriff des Verstandes, unter welchem Gott wahrhaft gedacht werden könnte. Die zehn Kategorien des Aristoteles finden keine Anwendung auf Gott, auch selbst nicht einmal die Kategorie der Substanz, sie dienen nur dazu, die Geschöpfe zu denken, nicht den Schöpfer. Alles, was von Gott gesagt wird, ist nur uneigentlich zu verstehen, und man kann von Gott nur in Bildern, Vergleichungen reden, die gleichwohl höchst unvollkommen sind, und das Wesen Gottes nicht begreiflich machen, sondern nur ahnden lassen [33]).

Man

32) Abaelardus ibid. p. 1253. Ad haec quippe recipienda et credenda nec sensuum experimentis nec humanis cogi rationibus poterunt, sed sola auctoritate sunt conducendi. Quod si ex auctoritate his acquiescunt, quibus tamen ratione satisfieri non potest, cur de Deo ista reprobant, quae tot testimoniis tantorum comprobata sunt sapientium? Scimus omnes, in his, quae ratione discuti possunt, non esse necessarium auctoritatis judicium. Id quoque pro ratione satis esse debet, ut qui cuncta longe transcendit per omnia, humanae discussionis atque intelligentiae vires excedat, et quod capi non potest loco, humano non comprehendatur animo. Quae etiam major indignatio fidelibus habenda esset, quam eum se habere Deum profiteri, quem ratiuncula humana possit comprehendere, aut mortalium lingua disserere?

33) Abaelardus ibid. p. 1275. De quo si quid dicitur, aliqua similitudine de creaturis ad creatorem vocabula transferimus, quae quidem vocabula homines

Man sieht aus diesen Urtheilen Abälards philosophische Denkart, die sich sehr zu seinem Vortheil auszeichnet, aber auch zugleich sein Schwanken über die Bedingungen und Gränzen der Vernunfterkenntniß, so wie über das Verhältniß derselben zu dem Glauben, welches daraus entspringt, daß er der positiven Theologie nichts vergeben darf, und der Vernunft ihre Rechte nicht schmälern will, daß er beide zu vereinigen strebt, und doch keine leitenden Grundsätze zur Vereinigung derselben besitzt. Daher ist er selbst nicht mit sich übereinstimmig, wenn er bald behauptet, die heidnischen Philosophen hätten sich nicht allein zur Erkenntniß des Einen Gottes, sondern auch selbst zu den Geheimnissen der Trinität und Menschwerdung erhoben, und doch auf der andern Seite wieder der Vernunft kaum das Vermögen läßt, den Unendlichen zu ahnden, und sich ihn in entfernten Bildern vorzustellen. Merkwürdig ist es, daß er an mehreren Stellen von der Würde und dem Interesse der Sittenlehre mit Nachdruck spricht, und sie als eine Wissenschaft, welche innerhalb dem Kreise des menschlichen Wissens liege, betrachtet. Die Religionsphilosophie des Abälard selbst gehört zwar mehr für die positive Theologie, einige Hauptsätze derselben müssen wir indessen doch auch hier mitnehmen.

Abälards Hauptzweck ist die Darstellung einer vernunftgemäßen Trinitätslehre. Den größten Theil der Schrift hindurch beschäftigt er sich damit, die Einwürfe

homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt — sed omnia, quae de eo dicuntur, translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt, et per similitudinem aliquam vestigantur ex parte aliqua inductam, ut aliquid de illa ineffabili majestate suspicando potius quam intelligendo degustemus.

würfe der Philosophen dagegen aus dem Wege zu räumen, und nur in dem letzten Buche macht er den Versuch, die theologische Erkenntniß durch Vernunft zu erweitern. Gott ist das höchst vollkommene Wesen. Zu dem nothwendigen Begriff desselben gehört die Vorstellung, daß er allmächtig, höchst weise und höchst gütig sey; daß er alles, was er will, bewirken kann, daß er nichts bewirket, was nicht der Vernunft angemessen ist, und sein Wille stets gut und mit der Vernunft in Uebereinstimmung ist. Gott ist also die Macht, die Weisheit, die Güte in dem absoluten Sinne. Darin besteht die Trinität, welche nicht allein in der Idee des vollkommensten Wesens enthalten ist, sondern auch den Menschen am kräftigsten zur Religion bestimmt. Denn Furcht und Liebe macht uns am meisten unterwürfig gegen Gott. Macht und Weisheit aber erregen in uns Furcht, da wir erkennen, daß er die Vergehungen strafen, und daß ihm nichts verborgen bleiben könne. Die Güte aber erzeuget Liebe, denn je gütiger ein Wesen ist, desto mehr lieben wir es 34). Die Ausführung dieser, dem Geiste des Abälards Ehre machenden Idee nimmt den größten Theil der vier Bücher ein. Er führt eine Menge Zeugnisse der Kirchenväter und selbst der heidnischen Philosophen an, um zu beweisen, daß diese Idee ihnen nicht fremd gewesen; er sucht damit die Bestimmungen der kirchlichen Dogmatik in Einstimmung zu bringen, und vorzüglich zu

34) Abaelardi *Christiana Theologia*, l. I. p. 1157. 1158. In his itaque tribus, Potentia scilicet, Sapientia et Benignitate tota Boni perfectio consistit, ac parvi pendendum est quidlibet horum sine duobus aliis. — in quo autem haec tria concurrunt, ut videlicet et possit implere, quae voluerit, et bene velit, utpote benignus nec exinde sapientia modum rationis excedat, eum profecto vere

zu zeigen, daß die Einheit Gottes nicht die drei Personen aufhebe, und die drei Personen nicht mit der Einheit streiten; er stellt eine Reihe Einwendungen dagegen auf, und bemühet sich sie zu lösen durch eine logische Bestimmung der Begriffe Identität und Verschiedenheit, worin ihm die Boethisch-Aristotelische Logik nicht Genüge leistete. Nachdem er die Sätze, daß in Gott kein Accidens ist, und daß er nicht als die Form gedacht werden kann, erläutert hat, sucht er durch Unterscheidung der Identität und Verschiedenheit dem Wesen, der Zahl, der Definition und den Eigenschaften nach, die Einwürfe zu lösen. Das Resultat ist: Gott ist ein einfaches Wesen; nichts ist in Gott, was nicht Gott ist; aber es gibt in der Einheit des göttlichen Wesens drei Unterschiede oder Eigenschaften und Verhältnisse, die der Definition nach von einander unterschieden, aber nicht selbst Gott, sondern in Gott sind [35]). Durch eine Menge feiner Unterscheidungen, derentwegen er auf seinen Tractat von den Prädicamenten verweist, gelingt es ihm, mehr den Forderungen der Philosophie, als der Theologie Genüge zu leisten, von welcher er zwar nicht den Vorwurf des Tritheismus, der ihm wirklich gemacht wurde, aber

vere bonum esse et in omnibus perfectum constat, atque in ejus regimine cuncta, quae optime condidit, optime conservari: quippe qui et possit et sciat et velit. Unde non solum haec Trinitatis distinctio ad summi boni perfectionem describendam convenit, verum etiam ad persuadendam hominibus divini cultus religionem plurimum proficit.

35) Abaelardus ibid. L. IV. p. 1341. Tres itaque proprietates non tres res dicimus, id est non tres essentias, sed tres in una essentia relationum diver-

aber doch den des Sabellianismus, des Verwandelns der drei Personen in bloße Begriffe oder Verhältnisse, verdiente. Denn so sehr er auch dagegen protestirt, daß die Trinität nicht etwa bloß in den Worten liege, sondern die Sache das Object angehe [36]), und behauptet, daß das Object, was Gott ist, selbst die Trinität sey, weil es die drei wesentlich verschiedenen Eigenschaften der Macht, der Weisheit, der Güte, von Ewigkeit in sich besitze; so unterscheidet er doch nicht den Begriff und das Object, wie es seyn sollte. Das durch die Idee vorgestellte Object ist ihm das Object an sich; daher schließt er von den Merkmalen des Begriffs, daß auch das Object, als ein Reales betrachtet, dieselben Merkmale haben müsse, welches doch nicht bewiesen werden kann.

Seine christliche Theologie wird eine philosophische Theologie; — denn das, was er als dem Christenthume eigenthümlich betrachtet, die Trinität, ist ja nichts anders, als eine Entwickelung der Idee des vollkommensten Wesens — welche in Rücksicht auf die Erörterung der Haupteigenschaften der Gottheit, der Allmacht, Weisheit und Güte, nicht ohne Verdienst ist. Mehrere Punkte werden dabei mit Einsicht untersucht, z. B. die Frage, ob Gott allmächtig genannt werden könne, wenn er nicht alles kann, und selbst Menschen vieles

diversitates, per quas, ut dictum est, tres personae consistunt. Cum itaque has proprietates res non esse ponamus, et dictum sit, quidquid est in Deo, Deus est; hoc est, nullam rem esse in ipso, quae non sit ipse: profecto non possumus cogi, ut per hoc has proprietates Deum esse concedamus, cum ipsae, ut dictum est, rerum aliquae non sint existentiae, sed in una re consistentes proprietates.

36) Abaelardus ibid. L. IV. p. 1289. 1291.

vieles können, was Gott nicht kann? Gott kann nicht gehen, reden, empfinden, sündigen. Denn bei dem Vermögen, das wir einem Wesen beilegen, sehen wir immer auf die Würde und den Vortheil desselben, und manches Können, das in der Sprache ausgedrückt wird, bedeutet oft ein Unvermögen in der Sache, wie das Sündigenkönnen nichts anders als menschliche Schwachheit ist; woraus folgt, daß was bei dem einen Wesen ein Vermögen ist, bei dem andern ein Unvermögen seyn würde. Obgleich aber Gott nicht alles kann, was die Menschen können, so schreiben wir ihm, als dem Wesen, in welchem Alles ist, lebt und sich bewegt, doch alles zu, was wir thun. Er wirkt in uns allen, braucht uns als Werkzeuge zur Ausführung seines Willens, gibt Daseyn und Kräfte, und erhält sie, und in so fern macht er auch dasjenige, was er uns machen läßt. — Es fragt sich, ob Gott etwas Anderes oder Besseres, als er macht, machen, oder von dem, was er macht, auf irgend eine Weise abstehen könne? Die Bejahung sowohl als Verneinung dieser Frage ist mit großen Schwierigkeiten verknüpft. Denn in jenem Falle würde seine Güte eingeschränkt, da er nichts als Gutes thun kann, und nicht alles Gute, was er machen könnte, hervorbrächte. Daher sagt auch Plato, die Welt habe nicht besser gemacht werden können, als sie von Gott eingerichtet worden ist. Daraus folgt auch die Möglichkeit, daß Gott jeden Menschen, der von ihm selig gemacht werden kann, selig machen könne, da aus dem Gegentheile die widersprechenden Sätze folgen würden, daß ein Mensch, der von Gott nicht selig gemacht werden kann, auch überhaupt nicht selig werden kann; daß die freie Willkür dadurch aufgehoben wird; daß es zwecklos ist, einem solchen Menschen Vorschriften zum Seligwerden zu geben,

die

die er nicht erfüllen kann. Eben so, wenn Gott einen Menschen nicht bessern kann, so kann er auch nicht von ihm gebessert werden; wäre es möglich, so müßte es auch von Gott geschehen. Allein es sey weit von uns entfernt zu behaupten, irgend ein Mensch sey so vollkommen, daß er in dem Guten nicht weiter wachsen könne. — Gott thut oder unterläßt nie etwas anders, als aus der besten vernünftigen Ursache, wenn sie uns gleich verborgen ist, daher auch, wie Plato sagt, alles, was geschiehet, nach einer nothwendigen Ursache geschiehet, und jeder Zufall aus der Welt ausgeschlossen ist. Bei allem, was Gott thut, achtet er nur auf das Gute, und wird mehr durch den Werth des Guten, als durch die Willkür seines Willens bestimmt. Aber dann folgt, daß Gott alles, was er thut oder unterläßt, nothwendig thun oder unterlassen muß, denn sonst würde Gott nicht recht handeln. — Aber auf der andern Seite scheint dadurch Gottes Macht zu sehr eingeschränkt zu werden, wenn wir sagen wollten, es sey Gott nur das möglich, was geschiehet; und wenn Gott alles, was er thut, nothwendig thun muß, so muß ein Mensch, den Gott bessert, gut werden, auch wenn er nicht will, er kann unmöglich verdammt werden. Dieses ist offenbar falsch; denn die Schrift sagt zum Lobe eines gerechten Menschen: er konnte das Gesetz übertreten und Böses thun, und that es nicht. Abälard entscheidet mit schüchterner Bescheidenheit: Gott als das vollkommenste Wesen, dem die Güte nicht wie uns zufällig, sondern wesentlich ist, und nie verringert werden kann, und mit unaussprechlicher Güte gegen das menschliche Geschlecht ohne Wechsel erfüllt ist, will alles, was er will, nothwendig, und thut alles, was er thut, nothwendig, er will von allen Einzelnen so viel Gutes, als sein

sein Wille gut ist, und richtet das Einzelne so gut ein, als er kann.

Zu Anfange des fünften Buchs handelt Abälard auch von der Möglichkeit einer Erkenntniß, und nimmt zwei Quellen für dieselbe an, nämlich die Vernunft, und die Betrachtung der gesetzmäßigen und weisen Ordnung in der Welt. Aber dieser Gegenstand ist nur oberflächlich berührt. Das Werk scheint nicht ganz vollendet. Mehrere theologische Abhandlungen sind aus den Handschriften noch nicht bekannt gemacht worden. Martene und Durand versichern, daß in ihrer Klosterbibliothek eine Handschrift vorhanden ist, in welcher er über jeden Satz der kirchlichen Dogmatik auf eine dialektische Art pro et contra disputirt, so daß er auch darin den Ton zu der folgenden Manier der Scholastiker angegeben hat. Ein bestimmteres Urtheil über seine Denkart und sein Verdienst um die dogmatische Philosophie, und das Verhältniß, in welchem bei ihm die positive Theologie und die Philosophie stand, setzt eine vollständigere Kenntniß aller seiner Schriften, auch der noch unedirten, voraus.

Ein großes Verdienst erwarb sich Abälard um die Sittenlehre, indem er zuerst nach einem langen Zwischenraume, in welchem man sich mit dem populären Vortrage der christlichen Sittenlehre begnügt hatte, anfing, an die Entwickelung einiger Hauptbegriffe zu denken. Anselm hatte mehr für die Dogmatik gearbeitet, und nur hie und da beiläufig einige Augustinische Begriffe erläutert; Hildebert aber eine populäre Ethik nach dem Muster von Cicero gegeben. Abälard macht darin Epoche, daß er zuerst um die wissenschaftliche Grundlage bedacht ist, welche das Gebäude der angewandten

wandten Pflichtenlehre tragen soll, und auch hier Philosophie mit der christlichen Religionslehre verbindet. Das Bedürfniß einer philosophischen Entwickelung der praktischen Begriffe, die in der Religionslehre vorausgesetzt werden, drückt er zwar nirgends aus, aber seine Abhandlung ging doch selbst aus demselben hervor. Indessen ist dieser Versuch als der erste sehr unvollkommen ausgefallen. Denn der Standpunkt, worauf er sich fand, der Zweck, den er sich zunächst vorsetzte, hinderte ihn an einer umfassenden Uebersicht des Gegenstandes und der Quelle einer Sittenlehre. Er verfertigte, wie es scheint, seine Ethik oder seine Anweisung zur Selbsterkenntniß (nosce te ipsum) für den Gebrauch der Geistlichkeit, in der Voraussetzung, daß der Wille Gottes die oberste Regel des Verhaltens für die vernünftigen Wesen, und diese in der Bibel offenbaret sey, und entwickelte daher mehr den Begriff der Sünde, als des sittlichen Handelns, weil in der Pastoraltheologie jener mehr in Anwendung komme, als dieser. Da er auf diese Art nicht den Grundbegriff der Sittlichkeit erörterte, und nicht von einem bestimmten philosophischen Begriffe des Begehrungsvermögens und des Willens ausging, so ist es leicht begreiflich, daß er neben vielen hellen Begriffen auch mehrere unrichtige, einseitige, nicht genug bestimmte, mit der Sittlichkeit nicht zu vereinigende Sätze aufstellen mußte, wenn auch nicht, wie manche Neuere vermeinen, ein aus seinem jugendlichen Alter zurück gebliebener Hang zur Wollust ihn zu gewissen laxen Grundsätzen verleitet hat, um illegale Befriedigungen des Geschlechtstriebes zu beschönigen [37]). Wir finden

37) Es würde gut seyn, wenn wir die Zeit wüßten, in welcher Abälard die Ethik geschrieben hat, da sie manchen Aufschluß über die vielen Beispiele geben müßte, welche er von der Unkenschheit hernimmt. So viel wissen-

finden dieses nicht, — denn die häufigen Beispiele, die er von der Geschlechtslust hernimmt, beweisen jene Beschuldigung nicht, sondern nur etwa einen längeren Kampf mit diesen Neigungen, und ein wohl zu entschuldigendes Bestreben, die harten und überspannten Vorschriften der finstern Mönchsmoral zu mildern, welche seine gesunde Vernunft empörten. Die Hauptsätze seiner Ethik sind folgende:

Sitten sind überhaupt Fehler und Tugenden des Gemüths, welche den Menschen zu guten oder bösen Handlungen, d. i. solchen, die entweder gethan oder unterlassen werden sollen, geneigt machen, und zum Lobe oder zum Tadel gereichen. Es gibt Tugenden und Fehler der Seele und des Körpers, die keine Sitten sind, als guter und schlechter Verstand, Stärke, Schwäche des Körpers.

Fehler, die zum Bösen geneigt machen, sind noch keine Sünden. Jähzorn, Hang zur Wollust machen zu bösen, unvernünftigen oder solchen Handlungen, die wir nicht thun oder nicht unterlassen sollen, geneigt, aber sie sind selbst keine Sünden; sie geben vielmehr zum Kampfe gegen die Begierden, zur Enthaltsamkeit und Mäßigung Gelegenheit [38]).

Der

sen wir, daß sie schon vor der Kirchenversammlung zu Sens geschrieben war, weil der Abt zu Clairveaux nicht allein aus der Theologia Christiana, sondern auch aus seiner Ethica, und dem unechten Buche sententiarum Belege zur Beschuldigung der Ketzerei schöpft. (Pez. Vorrede zu dem 3. Bande des Thesaurus Anecdotorum.) Allein es wäre eine noch genauere Zeitbestimmung zu wünschen.

38) Abaelardi *Ethica* in Pezii *Thesaurus novissimus Anecdotorum.* Tom. III. P. II. p. 627. Sic et multas

Die Einwilligung zu den unrechtmäßigen Handlungen, wozu uns die Fehler geneigt machen, wodurch der Mensch ein Sklav der bösen Neigungen wird, ist Sünde, oder eine Beleidigung und Verachtung Gottes, indem man thut, was gegen sein Gebot ist, und nicht um seinetwillen thun und unterlassen will, was man thun und unterlassen soll 39).

Der Wille einer bösen That ist nicht Sünde, sondern eine nothwendige Schwachheit, die Gelegenheit zum Kampfe und Siege gibt, nur bezähmt, aber nicht ausgerottet werden kann. Ein Weib begehren, ist nicht Sünde, aber in die Begierde einwilligen, ist Sünde; nicht der Wille des Beischlafs, sondern der Wille

multos ad luxuriam sicut ad iram natura ipsa vel complexio corporis pronos efficit; nec tamen in ipso hoc peccant, quia tales sunt, sed pugnae materiam ex hoc habent, ut per temperantiae virtutem de se ipsis triumphantes coronam percipiant.

39) Abaelardus ibid. p. 629. Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei, quod non convenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae, qua damnationem meretur, vel apud Deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus, nisi Dei contemtus et offensa ipsius. Non enim Deus ex damno, sed ex contemtu offendi potest. Ipse quippe est summa illa potestas, quae damno aliquo non minuitur, sed contemtum sui ulciscitur. Peccatum igitur nostrum contemtus Creatoris est, et peccare est Creatorem contemnere, hoc est, id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum, quod credimus esse dimittendum.

Wille der Einwilligung ist verdammlich [40]). Diese Schwachheit (die Sinnlichkeit) gehört zur physischen Natur, darum kann sie nicht ausgerottet werden; sie kann und soll bezähmt, aber nicht ausgerottet werden; denn sonst würde die Tugend keinen Feind zu bekämpfen haben, ohne Kampf aber werthlos und keiner Belohnung würdig seyn [41]). Abälard versteht unter dem Wollen das physische Begehren, und unterscheidet es zwar von dem eigentlichen Wollen, aber nicht durch ein besonderes Wort. In gewisser Einschränkung enthalten übrigens diese Sätze Wahrheit, sie können aber auch leicht zu einer Einschränkung des sittlichen Strebens führen, welche mit dem Geiste der Sittlichkeit

40) Abaelardus ibid. p. 630. Cum enim nonnunquam peccemus absque omni mala voluntate, et cum ipsa mala voluntas refrenata, non extincta, palmam resistentibus pariat et materiam pugnae et gloriae coronam conferat, non tam ipsa peccatum, quam infirmitas quaedam jam necessaria dici debet.

41) Abaelardus ibid. p. 632. Quid si ista voluntas temperantiae virtute refrenetur, nec tamen extinguatur, ad pugnam permaneat, et ad certamen persistat, nec deficiat victa? Ubi enim pugna, si pugnandi desit materia; aut unde praemium grande, si non sit, quid toleremus grave? Cum certamen defuerit, non jam superest pugnare, sed praemium percipere; hic autem pugnando certamus, ut alibi certaminis triumphatores coronam percipiamus. Ut vero pugna sit, hostem esse convenit, qui resistat, non qui prorsus deficiat. Haec vero est nostra voluntas mala, de qua triumphamus, cum eam divinae subjugamus, nec eam prorsus extinguimus, ut semper habeamus, contra quam dimicemus. Quid enim magnum pro Deo facimus, si nihil nostrae voluntati adversum toleramus, sed magis quod volumus, implemus?

lichkeit streitet. Und dahin scheint Abälard selbst zu neigen.

Der Vorsatz ist eben so sträflich als die That; wer einwilliget, Böses zu thun, hat es, so viel an ihm ist, bereits schon vollbracht. Die Vollziehung der Sünde vergrößert die Schuld und die Verdammniß derselben bei Gott nicht. Diese Behauptung ist vielen anstößig, und sie machen den Einwurf, daß auf die sündliche Handlung (wie z. B. den Beischlaf, oder den Genuß einer Speise) ein Vergnügen folge, welches die Sünde vergrößere. Allein da solche Handlungen theils erlaubt, theils selbst geboten sind, so kann das mit denselben verbundene Vergnügen, ohne welches sie nicht gethan würden, auch nicht sträflich und sündhaft seyn, wofern man nicht Gott selbst, der dem Körper diese Einrichtung gegeben hat, zum Urheber der Sünde machen will. Nicht das natürliche Begehren, welches physisch und unvermeidlich ist, sondern die Einwilligung in eine Handlung, wozu ein natürliches Begehren vorhanden ist, wenn sie unrechtmäßig ist, macht das Wesen der Sünde aus; und diese Einwilligung ist eine eben so große Sünde, wenn auch die wirkliche Handlung nicht erfolgt. Ueberhaupt finden wir durch sorgfältiges Nachforschen, daß wenn gewisse Handlungen unter gebietenden oder verbietenden Vorschriften enthalten sind, diese mehr auf den Willen oder die Einwilligung der Handlung, als auf diese selbst sich beziehen. Denn sonst würden die Vorschriften auf etwas gehen, das nicht in unserer Freiheit, und mit Verdienst oder Schuld in keinem nothwendigen Zusammenhange stehet [42].

42) Abaelardus ibid. p. 638. Et si diligenter consideremus, ubicunque opera sub praecepto vel prohibitione concludi videntur, magis haec ad voluntatem

Es kommt überhaupt bei den freien Handlungen, sowohl bei den guten als den bösen, nicht auf die That, sondern auf die Absicht und Gesinnung an, aus welcher sie geschehen. Alles Lob und Verdienst und innerer Werth beruhet auf derselben. Zwar beurtheilen die Menschen oft eine Handlung nur nach dem Aeußeren, und daher wird vor Gericht oft ein Unschuldiger verurtheilet, und ein Schuldiger frei gesprochen. Aber Gott siehet allein auf das Innere, die Absicht, welche verborgen ist; die Menschen nur auf das Sichtbare. Daher kommt den göttlichen Urtheilen, nicht den menschlichen, Wahrheit zu. Die äußeren Handlungen sind an sich gleichgültig, und können den Auserwählten sowohl, als den Verworfenen, gemeinsam seyn; sie sind nicht an sich gut oder böse, sondern nur durch die Gesinnung, wenn sie nämlich auf die rechte oder auf die unrechte Weise geschehen [42b]). Dieses ist der Hauptgedanke dieser Ethik, durch welchen sie sich dem herrschenden Sklavensinne, der nur an den äußeren Werken hängt, entgegen setzte, und dem Geiste der Freiheit Luft zu machen suchte. Abälard ist weit davon entfernt, die Behauptung, die Absicht heilige die Hand-

luntatem vel consensum operum, quam ad ipsa opera referenda sunt; alioquin nihil, quod ad meritum pertineat, sub praecepto poneretur; et tanto minus praeceptione sunt digna, quanto minus in nostra potestate sunt constituta.

42b) Abaelardus ibid. p. 640. Non enim quae fiunt, sed quo animo fiunt, pensat Deus; nec in opere sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. p. 646. 648. Solum quippe animum in remuneratione boni vel mali, non effecta operum, Deus attendit, nec quid de culpa vel bona voluntate nostra proveniat, pensat, sed ipsum animum in

Handlung, die nach ihm, besonders von Jesuiten, zur Beschönigung der verwerflichsten Handlungen gemißbraucht worden ist, zu der seinigen zu machen. Denn nicht in dem, was man thut und sich vorsetzt, nicht in dem Zweck und der Absicht, sondern in der Gesinnung oder der Maxime, wie und warum man sich etwas vorsetzt, sucht er das Merkmal der Sittlichkeit (bonitas) und Unsittlichkeit der Handlung. Darin hat er unstreitig Recht. Dennoch kann seine Lehre gemißdeutet werden, weil er zwar auf dem rechten Wege die Wahrheit zu finden war, aber diese selbst noch nicht vollständig gefunden und bestimmet hatte, da es ihm an einem Princip zur Unterscheidung der Moralität und Legalität fehlte. Der göttliche Wille war nur ein vorläufiges Princip, dessen Unzulänglichkeit sich ihm selbst würde dargestellt haben, wenn sein Denken nicht durch die Fesseln des herrschenden Zeitgeistes wäre beschränkt gewesen. Denn er müßte nach seinem Principe die gute Gesinnung in dem Streben suchen, Gott wohlgefällig zu handeln, wenn man nicht bloß glaubt, daß eine Handlungsweise Gott gefalle, sondern sich auch darin nicht irret 43). Aber er kann doch nicht zugeben, daß Unwissenheit und Unglaube,

in proposito suae intentionis, non in effectu exterioris operis dijudicat. Opera quippe, quae, ut praediximus, aeque reprobis ut electis communia sunt, omniaque in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est, ea intentione, qua convenit fieri aut minime.

43) Abaelardus ibid. p. 653. Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur; cum videlicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallitur.

Unglaube, mit welchem niemand selig werden könne, Sünde sey, oder daß diejenigen, welche, wie die Märtyrer und die Feinde Christi, aus Irrthum glauben, daß etwas Gott wohlgefällig sey, und es darum thun, sündigen. Wer nicht gegen sein Gewissen handelt, der kann auch nicht vor Gott verdammlich seyn 44). Solche Handlungen können nur im uneigentlichen Sinne Sünden genannt werden, weil sie ohne eigentliche Schuld, doch nicht gesetzmäßig und anständig sind. Hier kam die Kirchenlehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder und der Ungläubigen, denen das Christenthum nicht gepredigt worden ist, in Collision, und man siehet wohl, daß Abälard jene harte, unphilosophische Lehre gern verworfen hätte, wenn er es hätte wagen dürfen.

Wenn Gottes Wille die Richtschnur des Handelns ist, und alles, was Gott verboten hat, (objective) Sünde ist, so fragt es sich, hat Gott den Menschen alle Sünden verboten? Wollen wir das letzte annehmen, so scheint Gott nicht vernünftig zu handeln, da die Menschen nicht alle Sünden, wenigstens nicht die erlaßlichen (venalia), vermeiden können, da es bei der natürlichen Schwäche schwer, ja unmöglich ist, ganz frei von Sünden zu bleiben. Dann hat uns Gott nicht, wie er versprach, eine sanfte und leichte, sondern

44) Abaelardus ibid. p. 653. Qui enim Christum ignorant, et ob hoc fidem Christianam respuunt, quia eam Deo contrariam credunt, quem in hoc Dei contemtum habent, quod propter Deum faciunt, et ob hoc bene se facere arbitrantur? Praesertim cum Apostolus dicat: si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus apud Deum: tanquam si diceret: ubi contra conscientiam nostram non praesumimus, frustra nos apud Deum de culpa reos statui formidamus.

sondern eine unerträgliche Last, die unsre Kräfte übersteigt, auferlegt. So verhält es sich in der That, wenn wir Sünde in dem weiteren Sinne für jede uns nicht angemessene Handlung nehmen; wird aber Sünde in dem eigentlichen Sinne, welche Verachtung Gottes ist, verstanden, so kann ein Mensch allerdings sein Leben ohne Sünde, wenn gleich mit der größten Mühe, beschließen. Und dieses hat auch eigentlich nur Gott in allen vorgeschriebenen und verbotenen Handlungen von uns gefordert, wir sollen nicht in das Böse willigen, wodurch wir Gott verachten würden [45]).

Auch diese Ethik konnte der Verketzerung nicht entgehen. Bernhard, der Abt zu Clairveaux, hatte aus dieser nicht weniger, als aus der Theologia Christiana, mehrere Sätze ausgezogen, welche mit dem Buchstaben der Kirchenlehre, mit den bestehenden Einrichtungen der Kirche nicht übereinstimmten — und arbeitete mit heiligem Eifer dahin, daß sie verdammt würden [45 b]). Abälard hatte sich diese Strenge zum Theil durch manche freie Urtheile über die verfallene Kirchenzucht, und besonders die sträfliche Gewinnsucht und Ablaßkrämerei der Geist-

45) Abaelardus ibid. p. 659. Ita, inquam, si peccati vocabulum large, ut diximus, accipientes, illa etiam vocamus peccata, quaecunque non convenienter facimus. Si autem proprie peccatum intelligentes solum Dei contemtum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita ista transigi, quamvis cum maxima difficultate. Nec profecto illud, ut supra meminimus, nobis a Deo prohibitum est, nisi consensus mali, quo Deum contemnimus, etiam cum de opere praeceptio fieri videtur, sicut superius exposuimus, ubi etiam ostendimus, aliter nequaquam a nobis praecepta posse sua custodiri.

45 b) Bulaeus *Historia Univers. Paris.* T. II. p. 165.

Geistlichen, zugezogen. Allein es war doch eigentlich eine Abweichung in den Grundsätzen und Maximen, welche diese beiden Männer entzweiete, und die Verfolgung des Einen veranlaßte. Die alte Opposition zwischen Rationalismus und Supernaturalismus, die unter den Kirchenvätern begonnen hatte, seit Scotus Erigena und Ratramnus, Berengarius und Lanfranc, erneuert worden war, fing von neuem an, mit größerem Eifer auszubrechen. Jemehr das Bedürfniß einer Erkenntniß der Principe für die gemeine Erfahrung und den religiösen Glauben gefühlt wurde, je mehr man sich bestrebte, aus der Vernunft sichere Grundsätze für das Urtheilen und Handeln zu gewinnen, sich von dem bloßen Autoritätsglauben loszureißen, und das Vernunftvermögen auszubilden; desto mehr offenbarte sich ein entgegengesetzter Sinn in steifer Festhaltung des Buchstabens, des Herkömmlichen, der bloßen Autorität. Die Repräsentanten beider Denkarten und die Verfechter der aus ihnen sich bildenden Parteien waren Abälard und Bernard [46]. Der Ausgang des Ketzerprocesses, die Verdammung der als ketzerisch angegebenen Sätze, und vorzüglich das Still-

46) Charakteristisch sind darüber die Aeußerungen des Bernards an den Papst Innocentius II. (bei Boulay T. II. p. 166. 167.) Novum cuditur populis et gentibus evangelium, nova ponitur fides, fundamentum ponitur praeter id, quod positum est. De virtutibus et vitiis non moraliter, de sacramentis ecclesiae non fideliter, de arcano S. Trinitatis non simpliciter, nec sobrie disputatur; sed cuncta nobis in perversum, cuncta praeter solitum et praeterquam accepimus, ministrantur. — Stans ergo Golias una cum armigero suo (Arnoldo de Brixia) inter utrasque acies clamat adversus phalanges Israel, exprobratque agminibus sanctorum eo nimirum audacius, quo sentit David non adesse. Denique in sugillationem Doctorum Ecclesiae

Stillschweigen, welches dem Abälard aufgelegt wurde 47), beweisen das Uebergewicht der antirationalistischen Partei; aber die unredliche Weise, wie Bernard verfuhr, die Mittel, welche er versuchte, die zu Sens versammelte Geistlichkeit auf seine Seite zu bringen, den Abälard in Rom anzuschwärzen und verhaßt zu machen, verrathen die Furcht der herrschenden Partei vor dem Ueberhandnehmen der Aufklärung der Vernunft. Da diese schon so tief gewurzelt, und ein Streben nach Erweiterung und Berichtigung der Erkenntniß so weit verbreitet war, und daher das Studium der Geschichte und der Philosophie schon zu viele Köpfe durch seine Reize gefesselt hatte, als daß Unwissenheit und blinder Glaube durch Verketzerungssucht die Entwickelung der Vernunftthätigkeit

clesiae magis effert laudibus Philosophos, adinventiones illorum et suas novitates catholicorum Patrum doctrinae praefert et fidei.

47) Es heißt in der Bulle des Papstes (Bulay T. II. p. 181.) et universa ipsius Petri perversa dogmata, sanctorum Canonum authoritate, cum suo authore damnavimus, eique tanquam haeretico perpetuum silentium imponimus. Merkwürdig ist es, daß in derselben aus einem Briefe des Konstantinopolitanischen Kaisers Marcianus an den Papst Johannes eine Stelle mit Billigung angeführt, und eine Verordnung der Morgenländischen Kirche für die Abendländische bestätigt wird. Sie ist folgenden Inhalts: Nemo Clericus vel militaris vel alterius conditionis de fide Christiana publice tractare conetur in posterum. Nam injuriam facit judicio reverendissimae synodi, si quis semel judicata et recte disposita revolvere et iterum disputare contendit, et in contemtores hujus legis tanquam in sacrilegos poena non deerit. Igitur si Clericus erit, qui publice tractare de religione ausus fuerit, a consortio Clericorum removebitur.

thätigkeit hätte ersticken können, so bildete sich eine dritte Partei, welche die beiden Extreme des Supernaturalismus und Rationalismus zu vermeiden, Vernunft und Offenbarung, das Forschen der Vernunft mit den Aussprüchen der Kirche zu vereinigen, und wenigstens aus Behutsamkeit und Rücksicht auf die mit dem freien Denken verbundenen Gefahren die Schritte der Vernunft so zu lenken suchte, daß die gewonnenen Resultate nicht zu grell von den Satzungen der Kirche abwichen.

So regte sich doch wieder ein freierer Forschungsgeist, der sich der Fesseln der Autorität und Willkür schämte, nach Befreiung rang, und sich theils in freien und originalen Ansichten von den kirchlichen Dogmen, in ketzerischen Meinungen, in Bestreitung des Kirchenglaubens, eben so sehr äußerte, als in der Vertheidigung und Befestigung der Dogmen, sowohl aus Gründen der Autorität, als der Vernunft, wie nicht weniger in dem Ringen nach einer besseren Ordnung, und wo nicht systematischen, doch methodischen Verbindung der Lehren des Kirchenglaubens. Dieses Streben fing zwar nicht mit Abälard an; aber er hat doch das Verdienst, den Entwickelungsgang der Vernunft beschleuniget zu haben. Denn 1) trug er durch seinen Ruhm viel dazu bey, daß Paris der bleibende Sitz eines höheren wissenschaftlichen Strebens erst in der Theologie, dann nach und nach auch in den andern Fächern wurde. Seine Schüler, deren er Scharen von Tausenden um sich hatte, verbreiteten sich in Frankreich, Italien, England und Teutschland, und streueten manchen lebendigen Keim des Denkens und Forschens aus. 2) Er war der Mann, der zu seiner Zeit durch philosophischen Geist sich am meisten auszeichnete. Vorzüglich war es die Aristotelische Dialektik, in welcher er sich die größte Fertigkeit erworben hatte. Ohne Aristoteles Schriften im Originale

nale gelesen zu haben, benutzte er die von denselben vorhandenen Uebersetzungen und Commentare, um der dialektischen Kunst wissenschaftlicheren Gehalt zu geben, und wirkte dazu sowohl durch seine Vorlesungen, als seine Schriften. Hierdurch bahnte er der Aristotelischen Philosophie zur willigeren Aufnahme und größeren Verbreitung die Bahn, so sehr sie auch noch in diesen Zeiten von einigen steifen Anhängern der Rechtgläubigkeit angefochten und verworfen wurde. 3) Durch ihn gewann das Streben, die Religionslehre philosophisch zu behandeln, mehr Kraft, Umfang und Ausbreitung. Ungeachtet seiner unversöhnlichen Gegner und seiner Verketzerung, wirkte sein Beispiel, seine Lehre, in vielen seiner Schüler und Freunde fort, die bald freier, bald schüchterner die sämmtlichen Lehren der christlichen Religion in einer besseren Ordnung, lichtvoller, zusammenhängender und überzeugender vorzutragen sich bemüheten. Wurde gleich dadurch das Religionssystem selbst nicht geläutert von den vielen Zusätzen, die nach und nach Stolz, Dünkel, Speculationssucht hinzugesetzt hatten, sondern noch mit neuen vermehrt, und in ein Gewebe dialektischer Subtilität zum Nachtheil des echt religiösen und sittlichen Geistes verwandelt, so war dieses dennoch eine nothwendige Folge von der fortschreitenden Kultur des Verstandes, von dem Streben, die Logik und Metaphysik auf den Inhalt der positiven Theologie anzuwenden, und Offenbarung und Vernunft immer mehr zu vereinigen, welche nach und nach gewiß von selbst aufhörte, wenn der Gang der Entwickelung völlige Freiheit gehabt hätte, wenn sich nicht Leidenschaften eingemischt, und menschliche Autorität die Resultate vorgeschrieben hätte, die gefunden und nicht gefunden werden sollten, und die Verketzerungssucht einen Geist der Peinlichkeit und Kleinigkeit erzeugt hätte, der nur in dem Spinnengewebe mit leeren Begriffen seine Rechnung finden konnte.

Doch

Doch diese Subtilität trat erst in der folgenden Periode durch die allgemeinere Bekanntschaft der Aristotelischen Philosobhie recht sichtbar hervor. Jetzt müssen wir nur die Versuche der Religionsphilosophie nach den verschiedenen Richtungen und Zwecken im Allgemeinen darstellen, und werden zum Schlusse einige allgemeine Bemerkungen über den Vortrag der Philosophie, über den Streit der Nominalisten und Realisten, der über den theologischen Streitigkeiten verdrängt worden war, beifügen.

Ein Zeitgenosse des Abälards, ihm an Kenntnissen und philosophischer Bildung gleich, war Gilbert von Poitiers, der unter dem Namen Porretanus bekannter ist, zu Paris und andern Städten Frankreichs Philosophie und Theologie gelehrt, und endlich seinem Ruhme die Erhebung zum Bisthume zu Poitiers zu verdanken hatte. Er schrieb einen Commentar über des Boethius Schrift von der Dreieinigkeit, worin er nicht nur Kenntniß der griechischen Sprache, sondern auch gute Einsicht in Aristoteles Dialektik, in der Erklärung der Worte, in der Bemerkung der Verhältnisse der Begriffe, und in genauer Bestimmung der Sätze, nicht gemeinen Scharfsinn zeigt, und dadurch dem Vortrage der schwierigsten Gegenstände einen hohen Grad von Deutlichkeit giebt. Eben dieses Streben nach Deutlichkeit führte ihn auf neue, von den gewöhnlichen abweichende Formeln, welche dem Neide zweier Archidiaconen seiner Kirche, Arnold und Calon, die beide gern Bischöfe geworden wären, Gelegenheit gaben, ihn der Ketzerei anzuklagen. Gilbert behandelte nämlich Gott als einen Naturgegenstand, unterschied an demselben das Object und das Wesen, gleichsam den Stoff und die Form eines gedachten realen Objects; dieses war sein Fehler, den er mit den meisten Gelehrten seiner Zeit gemein hatte. Daher, glaubte er, müßten die Worte Gott und Gottheit unter-

unterschieden werden, indem das letzte dasjenige bezeichne, wodurch Gott Gott sey [48]). Er tadelte als eine Folge des unwissenschaftlichen Denkens, wenn die eigenthümlichen Eigenschaften der drei Personen für die Personen selbst gehalten würden, weil die letzten in keinem Satze die Stelle eines Prädikats einnehmen könnten. Er behauptete, nicht die göttliche Natur, sondern eine göttliche Person sey Mensch geworden. Auch hatte er in Ansehung der Verdienstlichkeit der Werke eigene Vorstellungen. Es entstanden über diese Sätze auf der Kirchenversammlung zu Paris und Rheims große Debatten, oder vielmehr Wortgezänke, indem keine Partei die andere recht verstand, und jede Autoritäten für sich anzuführen wußte [49]). Gilberts Ansehen, Rang und Nachgiebigkeit war

48) Die Anhänglichkeit der Gegner an dem Realismus machte, daß man jede Unterscheidung in den Begriffen für eine reale Verschiedenheit in dem objectiven Wesen hielt *). Ob Gilbert dem Realismus oder dem Nominalismus zugethan war, können wir nicht entscheiden, da wir seine Schriften nicht haben bekommen können. Indessen sprechen ihn manche, wie Boulay (T. II. p. 240.) versichert, von aller Ketzerei frei, weil er dadurch keinen realen Unterschied zwischen dem Seyn und dem Wesen Gottes, sondern nur in Rücksicht auf die menschliche Denkart, gemacht habe. Alii ipsum Gilbertum ab omni haereseos suspicione absolvunt: nunquam enim eum existimasse inter Deum et Deitatem aut inter attributa divina intercedere realem ullam distinctionem, sed tantum theologicam, ut tum appellabant, seu ut posteri appellarunt, virtualem, quae provenit ex humano concipiendi et intelligendi modo.

*) Man sehe Bernardi *Sermonem* 80 *super Cantica.*

49) Bulaeus T. II. p. 223. 232—240. Cramer 6 Th. S. 530. Ein Beispiel von den leeren Wortstreitigkeiten

war die Ursache, daß Bernhards Feuereifer nicht so glücklich bei ihm, als bei Abälard war.

In die Zahl der achtungswerthesten Männer, welche Abälards Zeitgenossen waren, gehört Hugo de Sancto Victore, ein Teutscher von Geburt, und Mönch in dem Kloster des heiligen Victors zu Paris, der mit einem echt religiösen und sittlichen Gemüthe einen durch Gelehrsamkeit und Philosophie gebildeten Geist verband, wie wenige seiner Zeitgenossen. Seine Schriften zeichnen sich durch den geraden einfachen Geist, der nicht durch Subtilität prunken und glänzen will, sondern alles auf religiöse Ueberzeugung und Erhebung des Gemüths abzweckt, durch die Klarheit des Gedankens, die einfache nicht ungebildete verständliche Sprache, sehr zu ihrem Vortheil aus. Er umfaßte mit hellem Geiste den ganzen Umfang des menschlichen Wissens, daß er darin, wenn er gewollt hätte, glänzen konnte, aber er ordnete dasselbe dem höheren Zwecke, die christliche Religion aufzuklären, unter, und benutzte dazu Philologie, Geschichte, Philosophie, als Mittel. Bei aller Achtung für das Ansehen der Kirche und der Kirchenväter, beweist er doch eine gebildete Beurtheilungsgabe in Unterscheidung des Wichtigen und Wesentlichen von dem

ten führt Cramer. S. 537 an. Gilbert nannte die Drei Personen singularia, Hugo von Rouen wollte aber dagegen Gott ein singulare genannt wissen. Merkwürdig ist, was Otto Frisingensis und mit ihm Bulaeus T. II. p. 225. von Ioscelinus, Bischof zu Soissons, anführt. Ait ergo praedictus Episcopus: Quid est, quod dicis esse Deum? Nihil est. Erat quippe quorundam in Logica sententia, cum quis diceret Socratem esse, nihil diceret. Quos praefatus Episcopus sectatus talem dicti usum haud praemeditate ad Theologiam verterat.

dem Zufälligen, dessen, was bloß auf positiven Entscheidungen und was auf Gründen der Vernunft beruhen muß, und einen psychologischen Sinn. Sein denkender Geist wagte es, anstatt den Vorgängern in der Kirche allein zu folgen, mit ihnen seinen eigenen Weg zu gehen, und selbst in manchen Punkten abzuweichen. Seine Religiosität ist kindlich, ohne in das Kindische zu fallen (außer auf seinem Sterbebette), nicht frei von Mysticismus, aber unzertrennlich von einem lebendigen Sinne für das Sittliche. Bei diesen Vorzügen würde er weit mehr Aufsehen gemacht, und seine Schriften einen bedeutenderen Einfluß erhalten haben, wenn er nicht seine Wirksamkeit in die engen Gränzen eines Klosters eingeschränkt gesehen, und aus Religiosität alle Eitelkeiten der Welt verachtet hätte. Wenigstens ist sein System der Theologie, welches den nicht bequemen Titel de sacramentis christianae fidei führt, bei aller Kürze doch eben so umfassend, in einer nicht schlechtern Ordnung und viel deutlicher abgefaßt, als die Sentenzen des Lombarden. Aber es herrscht darin neben manchen theologisch-speculativen Fragen doch auch ein nüchterner praktischer Sinn, der manche Fragen abweist, weil sie überflüssig, unnütz und vorwitzig sind. Dabei wird oft auf die Gränzen des menschlichen Verstandes verwiesen, und in den Aufgaben sowohl als Auflösungen der Fragen auf den Unterschied der Wahrscheinlichkeit und Gewißheit aufmerksam gemacht. Uebereinstimmung in allen Punkten des Kirchenglaubens, zumal in dem historischen Theile derselben, hält Hugo weder für nothwendig zur Seligkeit, noch für möglich, und behauptet, gestützt auf die Veränderlichkeit und die verschiedenen Grade der Entwickelung des Menschen, daß bei der Einheit des Glaubens doch die Erkenntniß desselben sehr verschie-

den

den seyn könne und gewesen sey [50]). Ein Beweis von der Toleranz des Mannes ist auch dieses, daß er Abälards Vorstellung von der Trinität, als den drei ewigen Grundeigenschaften der Gottheit, annimmt.

Das Werk enthält noch unter einander gemischte positive und Vernunftwahrheiten. Denn er nahm zwei Fundamente der Erkenntniß in der Theologie an, die Auto-

50) Hugo de S. Victore *de Sacramentis.* L. I. P. X. c. 6. Hoc idcirco commemoramus, quia agnovimus, quosdam esse minus discretos, qui humanae possibilitatis mensuram nesciunt, quia suam possibilitatem non attendunt, et si attendunt, majori stultitia existimant, hoc omnes esse debere, quo se prae ceteris vident amplius aliquid accepisse. Affirmant, fidelem nulla ratione esse dicendum, qui non magna quaedam et multa et sublimia fidei sacramenta agnoverit, et de majestate creatoris et de humilitate salvatoris quarundam disputationum profunditatem, rerum gestarum seriem memoria comprehenderit. Ipsam quoque divinitatis naturam rudibus animis et vix ad ea, quae vident, sufficientibus explicandam, et corpoream ab incorporea natura subtili quadam consideratione proponunt discernendam. — Quocirca rectam fidem consulentes, commodiora saluti et propinquiora veritati confiteamur, et cognitionem eorum, quae ad fidem pertinent, sicut in uno eodemque tempore secundum capacitatem diversorum differentem agnoscimus, ita quoque per successionem temporum ab initio incrementis quibusdam auctam in ipsis fidelibus non dubitemus. Unam tamen et eandem fuisse fidem praecedentium et subsequentium, in quibus tamen eadem cognitio non fuit, sic indubitanter confitemur, quemadmodum in his, quos in nostris temporibus fideles cernimus, eandem fidem, et tamen non eandem fidei cognitionem invenimus.

Autorität und die Vernunft, zu einem positiven und negativen Gebrauche [51]), und nach Hildebert eine doppelte Erkenntniß Gottes durch die Vernunft und durch die Offenbarung [52]). Aber er bestimmt nicht die Gränzen des Gebrauchs der Vernunft aus Principien, sondern selbst nach einem vorgefaßten Dogma der Kirche, nämlich von der Gnade [53]). Ob er gleich in dem ersten Buche die Vernunfterkenntniß von Gott und göttlichen Dingen auszuführen vornimmt, so ist es doch eine Zusammensetzung von rationalen und positiven Erkenntnissen, und hinterher läugnet er wiederum, daß die menschliche Vernunft Etwas von Gott begreifen könne, und behauptet nur ein Glauben, welches zwischen dem Meinen und dem Wissen in der Mitte liege. Denn Gott kann seinem Wesen nach gar nicht gedacht werden, auch nicht einmal analogisch, da Gott über alles, was wir erkennen, über Körper und Geist erhaben ist, und der Mensch nur das Relative denken kann.

51) Hugo de S. Victore ibid. L. I. P. VI. c. 22. Quae enim nec auctoritas probat, nec ratio arguit manifesta, inter dubia relinquuntur; tamen ista non inutiliter aliquando in quaestionem admittuntur, ut vel inveniatur quod verum est, vel saltem quod falsum est non concedatur. L. I.

52) Hugo L. I. P. III. c. 3.

53) Hugo L. I. P. III. c. 5. Nunc oportet per singula, quae proposita sunt, currentem considerare, qualiter mens humana, quae tam longe a Deo est, tanta de Deo potuerit comprehendere, vel ratione propria directa, vel revelatione divina adjuta. Et primum usquequo ipsa humana ratio ex insito sibi lumine veritatis convaluerit, dignum est consideratione, ne si vel totum homini detur, negare convincamur gratiam; aut si tollatur totum, ignorantiam excusare.

kann [54]). Dieses stimmt nun aber nicht gut zusammen mit dem, was er früher angenommen hatte, daß nämlich der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes gemacht worden, daß dieses Ebenbild in der Vernunft bestehe, und daß eben deswegen der Mensch durch die Vernunft erkennen kann, nicht allein, daß Gott ist, sondern auch seine Grundeigenschaften, die Macht, die Weisheit, die Güte, daß Gott daher in seinem Wesen Eins, in seinen wesentlichen Eigenschaften dreieinig ist [55]). Gleichwohl behauptet er hier nicht allein, daß Gott nur allein nach seinem Daseyn geglaubt, nicht aber nach seinem Wesen erkannt werden könne, sondern er gibt auch die Ursache an. Ursprünglich waren nämlich drei Dinge, Körper, Geist, Gott. Die

Wel-

54) Hugo L. I. P. X. c. 2. Saltem, inquis, quid cogitabo, quando cogitare volo, quid est Deus. Amplius dico, quia incogitabilis est Deus. Quicquid dicitur vel cogitatur, secundum aliquid dicitur, vel secundum aliquid cogitatur. Quod enim secundum aliquid dici vel cogitari non potest, dici omnino et cogitari non potest. Quid ergo dices vel cogitabis, cum id, quod Deus est, dicere vel cogitare volueris? Si terram cogitas, si coelum cogitas, si omnia, quae in coelo sunt et in terra, cogitas: nihil horum est Deus. Denique si spiritum cogitas, si animam cogitas: non est hoc Deus. Scio, inquis, quod hoc non est Deus: tamen hoc simile Deo est, et similitudine sua Deus demonstrari potest. Vide quale simile, si spiritum demonstrare velles, et corpus ostenderes, qualis similitudo haec esset: et tamen plus longe est Deus et spiritus, quam spiritus et corpus. Omne enim, quod creatum est, minus ab invicem distat, quam ille, qui fecit, ab eo, quod fecit. Non potest cogitari Deus quid est; etiamsi credi potest, quia est, non qualis est, comprehendi.

55) Hugo L. I. P. III. c. 6. seq.

Welt war der Körper, die Seele der Geist. Die Seele, gleichsam in der Mitte, hatte außer sich die Welt, in sich Gott, und ein dreifaches Auge erhalten, das Auge des Fleisches, der Vernunft, und der Betrachtung; durch das erste schauete sie außer sich die Welt, und was in derselben war; durch das zweite sich selbst, und was in ihr war; durch das dritte Gott, und was in Gott war. So lange der Mensch diese Augen geöffnet und unverdorben hatte, sah er klar und unterschied richtig. Durch die Verfinsterung der Sünde aber ist das Auge der Betrachtung ganz vertilgt, das Auge der Vernunft verdunkelt worden; nur das Auge des Fleisches ist unverdorben geblieben. Daher stimmen die Menschen leichter in demjenigen überein, was sie mit dem Auge des Fleisches, als in dem, was sie mit dem Auge der Vernunft sehen. Aber Gott, und was in Gott ist, können sie gar nicht sehen, weil es ihnen an dem Vermögen dazu, dem Auge der Betrachtung, fehlet. Daher ist der Glaube nothwendig für das, was nicht sichtbar ist, und der Glaube ist der einzige Ueberzeugungsgrund für das Seyn Gottes, weil es nicht so, wie die Außendinge und die Seele selbst, wahrgenommen werden kann [56]. Sicher läßt sich auch ein sicherer Ueberzeugungsgrund für die Zweifelnden nicht denken, als daß etwas geglaubt wird, was die Vernunft nicht begreifen kann. Denn wie könnten alle heilige und gerechte Menschen aus dem Verlangen nach dem ewigen Leben mit solcher Einheit das gegenwärtige Leben verachten, wenn sie

 nicht

56) Hugo L. I. P. X. c. 1. Hinc est, quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his, quae oculo carnis percipiunt, quam in his, quae acie mentis et sensu rationis attingunt, quia ubi in videndo non caligant, in judicando non discrepant. Homo ergo, quia oculum carnis habet, mundum

nicht von der Wahrheit desselben eine Vorempfindung hätten, die unsere Einsicht übersteigt. — Ein trefflicher Gedanke, der aber nahe an Mystik streift, wohin auch das Auge der Betrachtung offenbar führet. Ungeachtet dieser und anderer Mängel enthält indessen doch das Werk sowohl in dem Einzelnen, als in der Anordnung des Ganzen, daß er nämlich in dem zweiten Buche die positiven Lehren abgesondert hat, und auch hier oft nicht seine eignen Urtheile, sondern die Aussprüche der Kirchenlehrer vorträgt, und zugleich auch einige Gegenstände der Moral (wo er in der Bestimmung der Begriffe von Fehlern und Sünden, Tugenden und sittlich guten Handlungen Abälarden folgt) berührt, merkwürdige Spuren eines denkenden, einsichtsvollen und bescheidenen, sich über den engen Standpunkt des Klosterlebens erhebenden Geistes.

Es macht dem Hugo Ehre, daß er eine größere Summe von Realkenntnissen, als mehrere seiner Zeitgenossen, wie aus seinen libris didascalicis erhellet, gesammlet, und daß er — doch hauptsächlich für seine Mönche — verständige Regeln für das Lesen und Meditiren gegeben hat. Er kennt und schätzt aber mehr die Platonische, als die Aristotelische Philosophie 57). Auch hat er mehr als Andere auf die Natur

dum videre potest et ea, quae in mundo sunt. Item quia oculum rationis ex parte habet, animum similiter ex parte videt et ea, quae in animo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt, videre non valet. Fides ergo necessaria est, qua credantur, quae non videntur, et subsistant in nobis per fidem, quae nondum praesentia nobis sunt per speciem.

57) Hugonis *eruditio didascalica* L. II. c. 6. Intelligentia vero est de solis rerum principiis, id est,

Natur des menschlichen Geistes, auf die verschiedenen Vermögen, Kräfte und Wirkungen geachtet und aufmerksam gemacht. Wenn auch unter seinen Betrachtungen über die Seele [58]) mehreres Fremde aus den Platonikern, Augustin und Andern ist, und mehrere physiologische Hypothesen sich eingemischt haben, und sein mystischer Sinn überhaupt vielen Antheil an dem Interesse derselben hat; so war es doch immer verdienstlich, in einem Zeitalter, wo die leere Dialektik die meisten Köpfe beschäftigte, einen so interessanten Gegenstand, als die Seele ist, zur Sprache zu bringen. Unter dem Alten, was nur wieder mit andern Worten dargestellt wird, kommen aber auch interessante neue Ansichten vor. Dahin gehört vorzüglich die Geistigkeit, und die Einheit der Seele. Seele und Geist sind zwei Ausdrücke, die nur

est, Deo, idaeis, hyle, et de incorporeis substantiis pura certaque cognitio.

58) Unter den Werken des Hugo finden sich vier Bücher de anima, welche aber nicht alle echt sind. Tiedemanns Zweifel (Geist der speculativen Philosophie, 4 Bd. S. 291), daß mehrere aus den Arabern oder damals sonst nirgends bekannten Griechen entlehnte, und noch dazu bei den Griechen fast nur Aerzten bekannte Lehren (z. B. von den Geistern und besondern, den Sinnen, der Einbildungskraft, der Denkkraft bestimmten Hirnhöhlen), auch das zweite, dem Hugo von mehreren zugeschriebene Buch verdächtig mache, ist übertrieben, da sich diese Quelle selbst in den Kirchenvätern nachweisen läßt. Man sehe den 7 Theil dieser Geschichte S. 240. 241. Auch citirt Vincentius Bellovacensis in seinem *Speculo doctrinali* L. XVIII. c. 62. ein Buch von der Seele, auch *de anima et spiritu*, und führt aus demselben Stellen an, die wirklich in dem zweiten Buche wörtlich gefunden werden, als L. XXIV. c. 6. 8. 14. Die erste Stelle findet sich in dem Hugo L. II. c. 10.

nur ein und dasselbe Wesen der Seele bezeichnen, Seele, in so fern sie den Körper belebt, Geist (spiritus) in Rücksicht auf ihr eigentliches Wesen, das vernünftige Erkennen, gleichsam der göttliche Funke, das Auge der Seele, wenn sie Gott sich vorstellet und erkennet. Es gibt nicht etwa zwei Seelen, eine sinnliche und vernünftige, wie Einige glauben, sondern eine und dieselbe Seele lebt in sich durch Vernunft und Geist, und gibt dem Körper Sensibilität durch die Sinne. Selbst der Leib des Menschen könnte nicht leben und geboren werden ohne den vernünftigen Geist, wenn er sich auch nicht gleich von Anfang entwickelt und äußert [59]. Die Seele ist unsichtbar, nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern einfach. Zwar können wir Mannigfaltiges in der Seele unterscheiden; das sind aber nicht Theile der Substanz, sondern Vermögen, Kräfte, Eigenschaften, die aber alle zur Einheit der Substanz gehören.

59) Hugo *de anima*, l. II. c. 4. Anima et spiritus idem sunt in homine, quamvis aliud anima notet et aliud spiritus. Spiritus namque ad substantiam dicitur, et anima ad vivificationem. Eadem est essentia, sed proprietas diversa. Nam unus idemque spiritus ad seipsum dicitur spiritus et ad corpus anima. Spiritus est, in quantum est ratione praedita substantia rationalis; anima, in quantum est vita corporis. — Humana quidem anima, quia et in corpore esse habet et extra corpus, anima pariter et spiritus vocari potest. Non duae animae, sensualis et rationalis, altera, qua homo vivat, et altera, qua, ut quidam putant, sapiat, sed una eademque anima, et in semetipsa vivit per intellectum, et corpus sensificat per sensum. Humanum namque corpus nec vivere nec nasci sine ratio potest. In dem fünften Kapitel gibt er die verschiedenen Bedeutungen von spiritus an; es bedeutet nämlich Gott, die Luft und Athem, Thier- und Menschenseele, die Vernunft, die Einbildungskraft.

hören. Die Seele begehret, zürnet, erkennet; dieses sind die Hauptvermögen. Durch diese Grundvermögen ist jede Seele gleichsam vollendet; die Concupiscibilität, Irascibilität und Rationalität machen gleichsam die Trinität und die Einheit der Seele aus. Die Seele ist ihre Vermögen und Kräfte, aber nicht die Beschaffenheiten und Tugenden derselben [60]). Die Seele wirkt durch diese Vermögen auf mannigfaltige Weise, und erhält demnach verschiedene Namen, ungeachtet es immer dieselbe Seele ist. Die Seele stellt sich durch den Sinn die Körper, durch die Einbildungskraft die Bilder und Formen der Körper, durch den Verstand (ratio) die Natur der Körper, durch die Vernunft (intellectus) den erschaffenen Geist, durch die höhere Vernunft (intelligentia) den unerschaffenen Geist

60) Hugo ibid. c. 8. Per concupiscibilitatem appetit, per irascibilitatem contemnit et per rationabilitatem inter utrumque discernit. Tota animae essentia in his potentiis suis consistit, nec per partes dividitur, cum sit simplex et individua. — Has potentias habet antequam corpori misceatur. Naturales siquidem sunt ei, nec aliud sunt quam ipsa. Tota namque animae substantia in his tribus plena et perfecta consistit, id est, in rationabilitate, concupiscibilitate et irascibilitate, quasi quadam sua trinitate. Et tota haec trinitas est quaedam animae unitas et ipsa anima. Deus est omnia sua, et anima quaedam sua; habet siquidem naturalia, et ipsa omnia est. Potentiae namque ejus atque vires idem sunt quod ipsa; habet accidentalia, et ipsa non est. Suae vires est, suae virtutes non est. Non enim est sua prudentia, sua temperantia, sua fortitudo, sua justitia. Potentiae animae sunt rationalitas, concupiscibilitas et irascibilitas, vires sunt sensus, imaginatio, ratio, memoria, intellectus et intelligentia. Potentiae tamen dici possunt vires, et vires potentiae. c. 20.

Geist vor. Was der Sinn empfindet, stellt die Einbildungskraft dar, formt der Gedanke, erforscht der Untersuchungsgeist (ingenium), macht der Verstand deutlich, bewahrt das Gedächtniß, begreift die höhere Vernunft, und führt es entweder vor die Meditation oder vor die Contemplation. Der Untersuchungsgeist (ingenium) ist diejenige Kraft der Seele, vermöge deren sie sich erweitert, und in der Erforschung des Unbekannten übt. Der Verstand unterscheidet das Gefundene. Das Gedächtniß verwahrt das Beurtheilte, und bietet Stoff zu neuen Urtheilen dar [61]). So

61) Hugo ibid. c. 6. Sensus est ea vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas praesentes. Imaginatio est ea vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas, sed absentes. Sensus namque formas in materia percipit, imaginatio extra materiam. — Multa videt anima carnalibus oculis, multa etiam phantastica imaginatione concipit. Et ubique quasi distenditur, movetur, erigitur, et fluctuare videtur. Non a se egrediens, sed in semetipsa tanquam in magno percurrens spatio pervagatur. Non exit ad illa, sed tractatibus suis sibi illa repraesentat. — Per meditationem universa, quae a principio mundi usque ad finem Deus propter nostram salutem operatus est, meditatur. Per contemplationem, quae sursum sunt coelestia contemplatur. Ratio ea vis animae est, quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia percipit. Omnia incorporea, sed non extra corpora nisi ratione subsistentia. Abstrahit enim a corporibus, quae fundantur in corporibus, non actione sed consideratione. Natura nempe ipsius corporis, secundum quam omne corpus corpus est, nullum utique corpus est. Intellectus ea vis animae est, quae invisibilia percipit, sicut angelos, daemones, animas et omnem spiritum creatum. Intelligentia ea vis animae est,

So hängen alle Vermögen und Kräfte und Wirkungen der Seele zusammen, und machen eine ungetheilte Einheit aus. Diese Einheit stellt er auch durch die Subordination der Vermögen, und durch die Unterscheidung eines männlichen und weiblichen Charakters in der Vernunft dar, wodurch ein Streben nach Oben, Weisheit, und ein Streben nach dem Untern, Klugheit, entspringt [62].

Die Seele und der Körper sind zwar ihrer Natur nach entgegengesetzter Art, aber doch auf das innigste mit einander vereiniget, und zwar durch etwas Höheres und

est; quae immediate supponitur Deo. Cernit siquidem ipsum summum, verum et vere incommutabilem. — Ingenium ea vis animae est sive intentio, qua se extendit anima et exercet ad incognitorum recognitionem. Ingenium ergo exquirit ignota. Ratio discernit inventa. Memoria recondit judicata et offert adhuc judicanda.

62) Hugo ibid. c. 7. Sic fit ascensus ab inferioribus ad superiora, et ima a summis dependent. Intellectus namque quaedam imago et similitudo est intelligentiae, ratio intellectus, rationis phantasticus spiritus, cui etiam supremi corporis corpus, id est, ignis quadam similitudine jungitur; et igni aër, aëri aqua, aquae terra. Sensus informat imaginationem, imaginatio rationem, et facit scientiam sive prudentiam. Rursum rationi occurrens divina praesentia informat eam, et facit intelligentiam sive sapientiam. Est itaque in ratione quiddam ad superna et coelestia intendens, et id dicitur sapientia, et est quiddam ad transitoria et caduca respiciens, et id vocatur prudentia. Haec duo ex ratione sunt, et in ratione consistunt, et dividit se ratio in duo, sursum et deorsum; sursum in sapientiam, deorsum in prudentiam, quasi in virum et mulierem.

und Niederes in beiden (extremitatibus suis), was sich einander nähert, und dadurch das Verbindungsmittel wird. Dieses Band ist das Einbildungsvermögen der Seele, welches zwar kein Körper, aber dem Körper ähnlich, und die Sensibilität des Körpers, welche der körperliche Geist ist. Denn so wie das Höchste in der Seele, die höhere Erkenntnißkraft, das Bild und die Aehnlichkeit eines höheren Wesens, der Gottheit, an sich trägt, und dadurch der persönlichen Vereinigung mit derselben empfänglich wird, so kann auch die Sensibilität, ihrer Aehnlichkeit mit der Seele wegen, mit dieser in eine Verbindung treten. Darüber darf man sich nicht wundern, da auch in dem Sinn und Gedächtniß des Thieres eine Nachahmung der Vernünftigkeit wahrzunehmen ist, denn der körperliche Geist, welcher in der That kein Körper ist, unterscheidet Vieles durch den natürlichen Sinn, wählet durch die Concupiscibilität, und verwirft Manches vermöge der Irascibilität. Das körperliche Leben hat nämlich auch gewisse Graderhöhungen, durch welche es sich dem höchsten Leben nähert. Der erste Grad ist die Sensibilität; der zweite das durch den Sinn eingehende Bild; der dritte das Behalten des durch die Imagination Vorgestellten; der vierte ein Vorsehen (providentia) nach den sinnlichen Empfindungen ohne Unterscheidung der Erkenntnißkraft, wobei ohne Vernunft doch ein Bild der Vernunft ist. In allen diesen hat das körperliche Leben Aehnlichkeit mit dem geistigen Leben. Jene Verbindungsmittel sind aber darum zu ihrem Zweck am tauglichsten, weil die Sensibilität Feuer, und das Einbildungsvermögen feurige Kraft (igneus vigor) ist [63].

Da

63) Hugo ibid. c. 9. Sicut enim supremum animae, id est, intelligentia sive mens imaginem et similitudinem sui gerit superioris, id est, Dei, unde

Da die Seele unkörperlich ist, so regieret sie den Körper durch seine feineren Kräfte, nämlich Feuer und Luft, welche auch in der Welt vortreffliche Körper sind, und daher dem Geiste mehr ähneln. Feuer und Luft empfangen daher die Winke der belebenden Seele, weil sie dem unkörperlichen Wesen näher kommen, als das Feuchte und die Erde, so daß nach ihrer nächsten Dienstleistung die ganze körperliche Masse bestimmt wird. Ohne diese beiden ist keine Empfindung im Körper, noch willkürliche Bewegung von der Seele. Daher bewegt sich der Körper nach der Trennung von der Seele nicht mehr, da Luft und Feuer sich entbinden und in die Höhe begeben. Der Körper bestehet aus den vier Elementen, in denen die Seele als Organen wirket. Daher die organischen Glieder (membra officialia) [64].

Die Seele hat gewisse Affectionen, durch welche sie zur Tugend geübt wird, als Furcht, Schmerz, Verlangen, Freude; gewisse Tugenden, durch welche sie gegen die Laster gestärkt und bewaffnet wird, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Klugheit. Andere Tugenden gehören zu ihrer Einweihung, als Glaube, Hoffnung, Taufe u. s. w. Andere Tugenden gehören zu ihrer Vervollkommnung und zur Vereinigung mit Gott, Demuth, Reinheit, Liebe. Die Seele hat auch gewisse Kräfte, durch welche sie mit dem Körper in Gemeinschaft tritt, nämlich eine natürliche, Lebens und animalische Kraft (vis naturalis, vitalis,

de et ejus susceptiva esse potuit ad unionem personalem, etiam quando ipse voluit, absque ulla diminutione suae naturae, sic supremum carnis, id est, sensualitas, animae gerens similitudinem, ad personalem unionem ejus essentiam suscipere potest.

64) Hugo ibid. c. 11.

vitalis, animalis). Durch diese verbreitet sie sich über den ganzen Körper, nicht durch örtliche Ausdehnung, sondern durch vitale Intention. Die natürliche Kraft bereitet in der Leber das Blut und andere Säfte, welche sie durch die Venen in dem ganzen Körper zur Ernährung desselben verbreitet. Sie theilet sich in vier untergeordnete Kräfte. Die begehrende (appetitiva) strebt nach dem, was dem Körper nothwendig ist. Die zurückhaltende (retentiva) hält das Genossene zurück, bis aus demselben das Nützliche ausgeschieden ist. Die austreibende (expulsiva) führt das Schädliche und Ueberflüssige aus. Die vertheilende theilet jedem Gliede die guten Säfte, so wie es erforderlich ist, mit. Diese Kräfte haben alle Thiere, und daher scheinen sie nicht zur Seele, sondern zum Körper zu gehören. Die Lebenskraft ist in dem Herzen, und sie zieht zur Mäßigung der Wärme desselben Luft ein und aus, wovon das Leben und Wohl des ganzen Körpers abhängt. Denn sie treibt durch die Schlagadern, welche Arterien genannt werden, und aus deren Bewegung die Aerzte die gehörige oder fehlerhafte Temperatur des Herzens erkennen, das durch die reine Luft gereinigte Blut durch den ganzen Körper [65]). Die animalische Kraft ist in dem Gehirn, und von ihr hängt die Thätigkeit der Sinne, die Sprache, und die Bewegung der Glieder ab. Es sind nämlich drei Gehirn-Kammern, eine vordere, von welcher alles Empfinden, eine hintere,

65) Hugo ibid. c. 13. Vis vitalis est in corde, quae ad temperandum fervorem cordis aërem hauriendo atque reddendo, vitam et salutem toti corpori tribuit. Aëre namque puro sanguinem purificatam per totum corpus impellit per venas pulsatiles, quae arteriae vocantur, et quarum motu temperantiam atque distemperantiam cordis physici cognoscunt.

tere, von welcher alle Bewegung, und eine mittlere, von welcher alle Vernunftthätigkeit abhängt. Der vordere Theil ist vorzüglicher, als der letzte, denn aus jenem kommt der Sinn, aus diesem die Bewegung; jener bestimmt, dieser wird bestimmt. Die Seelenkraft in der ersten wird die Phantasie oder Einbildungskraft genannt, weil hier die Bilder und Aehnlichkeiten der körperlichen Dinge enthalten sind. Die Seelenkraft in dem mittleren Theile des Gehirns heißt die Vernunftkraft, weil sie das durch die Einbildungskraft Vorgestellte prüfet und beurtheilet. Die Seelenkraft in dem hinteren Theile heißt die Gedächtnißkraft, weil sie hier die Urtheile der Vernunft dem Gedächtnisse einprägt. Alle diese Kräfte können eben sowohl dem Körper als der Seele beigelegt werden, weil sie von der Seele in dem Körper entstehen, und ohne beides nicht seyn können [66]. Daher sucht er auch

66) Hugo ibid. Vis animalis est in cerebro, et inde vigere facit quinque corporis sensus, jubet etiam voces edere, membra movere. Tres namque sunt ventriculi cerebri. Unus anterior, a quo omnis sensus, et alter posterior, a quo omnis motus. Tertius inter utrumque medius, id est rationalis. — Anterior quippe pars posteriori merito praeponitur, quia ista ducit, et illa sequitur; ab ista sensus, ab illa motus, sicut consilium praecedit actionem. Istae vires tam corporis quam animae dici possunt, quia ab anima in corpore fiunt, nec sine utroque fieri possunt. In prima parte cerebri vis animalis vocatur phantastica, id est, imaginaria, quia in eo corporalium rerum similitudines et imagines continentur, unde et phantasticum dicitur. In media parte cerebri vocatur rationalis, quia ibi examinat et judicat ea, quae per imaginationem repraesentantur. In ultima parte vocatur memorialis, quia ibi commendat memoriae ratione judicata.

auch an einem andern Orte zu zeigen, wie der Geist, worunter er die feine Materie, Luft und Feuer, versteht, durch eine gradweise Verfeinerung die organische Kraft in den Pflanzen, die Empfindungskraft in den Thieren, Sinn und Einbildung in dem Menschen hervorbringe, und wie daher, weil bei den Thieren die bildlichen Vorstellungen nicht über die phantastische Zelle hinausgehen, und in der Vernunftzelle gereiniget werden, durch unmittelbare Berührung der vernünftigen Substanz, die Menschen, aber nicht die Thiere, Vernunft haben [67]. So nahe gränzen in diesen Zeiten Spiritualismus und Materialismus, helle Ansichten und treffende Bemerkungen und phantastische Grillen zusammen.

Außer diesem Hugo beschäftigten sich noch mehrere berühmte Männer dieser Zeit mit dem System der Theologie. Robert Pulleyn, Robert von Melun und Peter der Lombarde, Peter von Poitiers, Richard von S. Victor und Alanus von Ryssel. Ihre theologischen Werke unterscheiden sich aber theils in dem Materiellen, theils in dem Formellen, theils hatten sie auch verschiedene Schicksale. Sie hatten alle einen und denselben Zweck, nämlich die Befestigung und Vertheidigung des kirchlichen Dogmensystems; gleichwohl hatte Peter von Poitiers das Unglück, verketzert zu werden. Die übrigen wurden als Stützen der orthodoxen Lehre betrachtet, aber doch wieder mit sehr ungleichem Glücke. Denn nur allein Peters des Lombarden Werk hatte eine lange Reihe von Jahren hindurch den entscheidendsten Einfluß, es wurde als Muster und als Rüstkammer gebraucht, theils zur Entscheidung, theils um neuen Stoff für den Spe-

67) Hugo ibid. c. 19.

Speculationsgeist aufzusuchen, obgleich die übrigen mehr Talente und Verdienste hatten. Die Ursache von diesem auffallenden Umstande liegt theils in dem herrschenden Zeitgeiste, theils in andern zufälligen Umständen. Richard ist nur ein Mönch, Pulleyn, bei aller Gelehrsamkeit, die er zur Auseinandersetzung des kirchlichen Systems anwendet, beschäftiget nicht genug den dialektischen Geist, und entscheidet zu vieles durch die Autorität, besonders des Augustinus. Robert von Melun und Peter der Lombarde sind in Ansehung des Umfangs des Systems, der Menge von subtilen Fragen und Unterscheidungen, einander gleich; der erstere besitzt selbst noch mehr Subtilität des dialektischen Geistes, aber er lehrte zu Melun, Peter zu Paris. Dieser Umstand entschied wohl hauptsächlich für das größere Ansehen des Lombardischen Werks. Daher auch das erstere selbst nicht einmal mehr vollständig in Abschriften vorhanden ist. Alanus von Ryssel war ebenfalls nur Mönch, und als sein Werk erschien, waren Lombards Sentenzen schon fast allgemein zum Leitfaden der theologischen Vorlesungen gewählt worden.

Wir können aus den Bruchstücken des Roberts Folioth, eines Verwandten des Bischofs zu London, Wilhelm Folioth, der die Philosophie und Theologie zu Melun mit großem Ruhme lehrte, und daher gewöhnlich Robertus Melodinensis heißt, welche Boulay in seiner Geschichte der Universität zu Paris aufbewahret hat, besser den Umfang, als den Zweck und die Form seines theologischen Systems beurtheilen. Nach einer Einleitung in die gesammte Theologie verbreitet er sich vorzüglich über Gottes Wesen, die Dreieinigkeit, die Engel, die Schöpfung des Menschen und die Menschwerdung. Die Ordnung in den einzelnen Theilen ist, nach dem Geiste der damaligen Zeit, nicht die beste, und

durch eine Menge von Digressionen unterbrochen. Er wandte die Dialektik, wie es scheint, auf die Theologie mehr in der Absicht an, um vorhandene Schwierigkeiten zu lösen, als um neue Knoten für die Speculation zu schürzen. Auf diesen in den Augen der Theologen bescheidenen Gebrauch der Dialektik gründete sich sein Ruhm eines geschickten und doch dabei rechtgläubigen Lehrers. Er besitzt keinen so hellen Verstand, als Hugo und Pulleyn, aber dafür einen subtilen, grüblerischen Geist zur Entdeckung verborgener Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, wodurch der Verstand einige Merkmale zur Entscheidung erhält, aber das Bedürfniß der Vernunft nach Einsicht nicht befriediget wird, weil er immer das Herkömmliche und Angenommene als allgemein gültig festhielt [68]). Er stützte sich dabei sehr auf das Ansehen des Aristoteles, so lange es dem Kirchenglauben dienen konnte [69]). Viele Schwierigkeiten löset er durch die

68) Bulay *Historia Univers. Paris.* T. II. p. 586. Quoniam vero verae unitatis essentiam, quae Deus est, tres personas esse dubium non est, in Trinitate personarum pluralitas esse non potest nisi ex personarum diversitate juxta illud, ut in essentia unitas et in personis proprietas etc., ubi et personarum communis esse substantia evidenter exprimitur, et differentes proprietates, id est, non communes. — Unde mihi non occurrit, quid persona in Trinitate sonare possit, nisi differens proprietate personae discretiva.

69) Boulay ibid. Calumnianti etiam et objicienti, quod nomen descripti in ipsa contineatur descriptione, unde non potest ipsa descriptio notior esse quam descriptum: quamdiu enim nescitur, quid sit persona, nec sciri potest, quid sit differens proprietate personae discretiva, respondeat Magister artis suae Aristoteles in praedicamentis. Ait namque

die Unterscheidung des verschiedenen Sinnes der Ausdrücke, oder der verschiedenen Beziehung der Sätze, woraus erhellet, daß Wortstreitigkeiten größtentheils die Schulen beschäftigten. Besonders merkwürdig ist die Unterscheidung der Naturwirkungen und der göttlichen Wirkungen, der Naturgesetze und der göttlichen von den Naturgesetzen unabhängigen Allmacht. Hierauf reducirt er auch den Unterschied der Lehre der göttlichen Schrift, oder der Theologie und der Philosophie. Jene beurtheilt die Sätze nach der Fülle der göttlichen Kraft, die sich an den Dingen beweist; diese aber nach der Natur der Dinge, die in denselben ausgedrückt ist [70]. Hiervon macht er Gebrauch zur Widerlegung Derjenigen, welche behaupten, es sey unmöglich, daß eine Jungfrau gebären könne, weil es gegen die Natur sey. Was

namque affirmationem et negationem definiens, affirmatio est oratio affirmativa, negatio oratio negativa. Qualitatem quoque definiens sic ait: qualitatem dico secundum quam quales dicimur. Has et ejusmodi plures, quas ponit Aristoteles, nemo reprehendere audet descriptiones, quamvis nomina descriptorum contineantur in ipsis.

70) Boulay ibid. p. 592. Sicut enim non parum refert, de rerum eventibus discernere, qui secundum rerum naturam contingunt, et qui secundum Dei potentiam, quae supra rerum naturam est; ita magna discretione opus est in locutionum judicio faciendo: sed quod nunc assumuntur ad ostendendum, quanta ipsa rerum possibilitas valeat, et secundum quod assumuntur ad docendum, quae vis divinae potentiae sit circa res ei subjectas. In quo existimo differentiam consistere doctrinae divinae scripturae et illius, quae secundum rerum naturam dicitur esse composita. Quia haec facit judicium locu-

Was die Natur sey, und was sie vermöge, kann der Weltphilosoph nur durch die gewöhnlichen Wirkungen und die Erfahrung der Erfolge wissen. Er läugnet daher das Gebären einer Jungfrau nur deswegen, weil er weiß, daß solches nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur nicht erfolge. Dieser Schluß hat keine Wahrscheinlichkeit, und noch weniger Nothwendigkeit. Denn die Natur der Dinge kann der Macht Gottes nicht entgegen stehen, da Gottes Macht die Natur gemacht hat und leitet, die letzte so weit, als die erste gestattet, vor und rückwärts gehet, Gott aber, wenn er will, über sie hinaus und ihr entgegen wirket. In der Schöpfung sind dergleichen Dinge geschehen, welche durch keine Naturkräfte geschehen können. Hier wurde der erste Mann ohne Begattung, Empfängniß und Geburt auf der Erde, und das erste Weib aus dem Manne, ohne Mitwirkung eines Weibes, gebildet. Diese Begebenheit kann der Philosoph nicht läugnen, aber auch keiner Naturkraft beilegen. Das Gebären einer Jungfrau ist aber nicht unmöglicher, als diese Begebenheit [71]. Ein Meisterstück dialektischer Kunst ist die Beantwortung einer Menge auf die Menschwerdung sich beziehender Fragen. Der Hauptpunkt, den er zu beweisen sucht, ist, daß der Sohn Gottes nicht etwa die Menschheit, als bloße Form, sondern die menschliche Natur, welche in der Vereinigung der Seele und des Körpers besteht, angenommen, daß aber durch diese Annahme nicht eine neue zusammen-

locutionum secundum quod eis rerum natura exprimitur, i. e. Philosophia humana. Illa vero i. e. doctrina divina, quae Theologia dicitur, judicium facit locutionum secundum quod eis circa res virtus divinae potentiae explicatur, quae supra rerum naturam operatur.

71) Boulay ibid. p. 606.

zusammengesetzte Substanz, sondern nur eine Person, die Christus ist, entstanden sey, welche mit der zweiten Person in der Trinität identisch ist. Mit welcher Feinheit die dialektische Kunst zu Werke gehe, wollen wir nur an einem einzigen Beispiele zeigen. Einige hatten geglaubt, daß aus der Vereinigung der Seele Christi und des Fleisches eine Substanz zusammengesetzt werde. Denn Christus sey etwas Zusammengesetztes, und aus Substanzen könne nur eine Zusammensetzung entstehen, die wieder Substanz sey. Diese Meinung wird von Robert auf folgende Weise widerlegt. Diejenigen, welche dieses behaupten, müssen auch zugeben, daß durch die Verbindung der vernünftigen Seele und des menschlichen Körpers eine Substanz entstehe, sonst hätte ihre Behauptung kein Fundament. Dieses zugegeben, so fragt sich, ist diese Substanz körperlich, oder unkörperlich? Ist sie körperlich, so ist die Seele, weder der Form, noch der Materie nach, ein wesentlicher Theil derselben. Denn die Seele ist ein Geist (spiritus), und kann daher weder ein Theil eines Körpers seyn, noch mit einem Theile eines Körpers sich verbinden, um den Körper als Ganzes zu bilden [72]). Soll sie nämlich darum ein Theil des Körpers genannt werden, weil sie denselben belebt, so muß sie auch ein Theil jedes Körpertheiles seyn, da sie auch denselben belebt und beseelt. Daraus aber würde folgen, daß aus der vernünftigen Seele und einem Körper, z. B. Seele und Fuß, Seele und Hand u. s. w., etwas zusammengesetzt

72) Boulay ibid. p. 611. Verum an haec (substantia) corporea sit, an incorporea, non sine causa quaeritur. Si enim corporea est, pars ejus anima essentialiter esse non potest, neque formaliter neque materialiter. Spiritus enim est anima, et ideo corporis pars esse non potest, nec cum aliqua corporis parte conjungi ad corpus, cujus pars est,

werden könne, was nicht ein Mensch ist. Welches offenbar falsch ist. Ferner, welches Körpers Theil soll die Seele seyn, desselben, welcher in der Gebärmutter empfangen, gebildet und beseelet wird, oder eines andern? Allein jener hat seine vollständige Zusammensezzung, und es fehlt ihm nichts, bevor die Seele demselben eingegossen wird, er bleibt auch in seiner Vollständigkeit, wenn die Seele von ihm getrennt wird. Die Seele kann also kein Theil desselben seyn. Ein anderer Körper kann aber wohl nicht gefunden werden, dessen Theil die Seele seyn könnte [73]). Es kann also durch die Vereinigung des Körpers und der Seele keine Substanz entstehen, von welcher die Seele einen Theil ausmachte. Doch Einige behaupten zur Unterstützung dieser Meinung, daß alles Körperliche in Unkörperliches aufgelöst werden könne, und aus demselben bestehe. Dieses ist aber unrichtig. Denn dann folgte, daß die unsichtbaren Bestandtheile gefärbt, sichtbar und betastbar, oder ein Körper gefärbt, sichtbar, betastbar, und doch kein Theil desselben wäre. Theile eines Körpers sind nur dasjenige, in welches er aufgelöst werden kann. Unter welche Kategorie sollen jene unkörperlichen Bestandtheile des Körpers gehören? Sind sie Qualitäten oder Quantitäten? Weder das Eine, noch das Andere. Denn aus ihnen allein kann kein Körper bestehen. Die unkörperlichen Bestandtheile sind daher entweder Substanzen, oder sie sind, wie es scheint, gar nichts. Substanzen aber können sie nicht seyn, weil sie weder körperlich,

73) Boulay ibid. p. 611. Item cujus corporis anima pars est, illius, quod in utero matris concipitur, formatur, sensificatur, an alterius? Sed illud integralem habet compositionem, nihilque ei deest, antequam anima ei infundatur, totumque et integrum id remanet, quando anima ab eo separatur: illius ergo anima pars nec est, nec esse potest.

lich, noch unkörperlich, noch gemischt (aus Seele und Körper bestehend) sind. Daß sie weder körperlich, noch gemischt sind, ist einleuchtend. Der letzte Fall, daß sie unkörperlich sind, ist aber eben so undenkbar. Denn Niemand kennt eine unkörperliche Substanz; die Schrift macht uns keine bekannt außer den englischen Geistern, den menschlichen Seelen, und den Geistern der unvernünftigen Thiere, von denen aber noch Einige zweifeln, ob sie Substanzen sind. Die vermeinten unkörperlichen Urbestandtheile der Körper sind also nichts Wirkliches, sondern Erdichtungen der Täuschung und der Phantasie 74). Wenn man also sagt, der Mensch bestehe aus Seele und Körper, so wird unter Mensch nicht eine Substanz, sondern eine Person verstanden.

Robert Pulleyn gehört ebenfalls zu den angesehenen und verdienstvollen Zeitgenossen des Abälard. Schon

74) Boulay ibid. Quod enim quidam praetendunt ad sententiae hujus confirmationem, omne scilicet corporeum in corporea resolvi posse, sicque omne corporeum constare ex incorporeis, nihil est. Si enim corpus aliquod constaret ex incorporeis, sequeretur, vel illa incorporea colorata esse, visibilia et palpabilia; vel aliquod corpus coloratum esse visibile et palpabile, et nullam ejus partem. Illa siquidem sola partes sunt corporis, in quae resolvi potest. Item illae primae corporis partes, quas ipsi incorporeas dicunt res, cujus erunt praedicamenti? Qualitates esse non possunt, nec quantitates: siquidem ex eis solis corpus nullum constare potest. Aut ergo substantiae sunt, aut res omnino nulla videntur esse. Substantiae vero esse non possunt, quia nec corporeae, nec incorporeae, nec mixtae, id est, ex anima et corpore compositae. Quod nec corporeae nec mixtae sint, constat: sed quia nec incorporeae, non minus constare debet. Incorpoream etenim aliquam nemo novit, scriptura

Schon in seinem Vaterlande, England, hatte er sich durch seine Gelehrsamkeit Hochachtung und Ansehen erworben, als ihn bürgerliche Unruhen bestimmten, nach Paris zu gehen, um daselbst in Ruhe seine Erkenntnisse zu erweitern. Er wurde hier ein berühmter Lehrer der Theologie, ohne Aufsehen zu machen, weil er ohne Anfälle auf die Personen Meinungen ruhig bestritt, und nicht mit den Dialektikern seiner Zeit wetteiferte. Er machte sich in der Folge um sein Vaterland durch Wiederherstellung der Universität Oxford und großmüthige Beförderung der Wissenschaften verdient. Er starb gegen 1153 als Kardinal. In dem berühmtesten seiner Werke, welches Sentent iarum libri octo betitelt ist, findet man das ausführlichste System der Theologie seiner Zeit, mit allen den mannigfaltigen eitelen, unnützen Fragen, auf welche eine grüblerische Speculation und eine nicht von der Vernunft gezügelte Phantasie führen können. Weit seltener als Hugo gesteht er die Unmöglichkeit einer befriedigenden Antwort auf die ausgeklügelten Probleme, sondern hält sich für stark genug, aus der Autorität und durch Hülfe der Dialektik, durch die Darstellung der ungereimten Folgerungen, unter den vielen möglichen Antworten diejenigen zu finden und ins Licht zu setzen, welche mit dem Lehrsystem der rechtgläubigen Kirche zusammenstimmen, und daher Wahrheit enthalten. Die Autorität, das ist, die Bibel, nach ihrem eigentlichen und allegorischen Sinne, die Lehre der Kirche, vorzüglich das Ansehen des Augustinus,

ra nulla docuit, praeter angelicum spiritum et animam humanam et spiritus brutorum animalium, de quibus tamen utrum substantiae sint inter nonnullos quaestio est. Ex his itaque colligi potest, primas illas cujuslibet corporis partes, quas ipsi incorporeas appellant, nulla omnino existentia esse, sed figmenta mentium deceptarum et phantasiae.

stinus, zuweilen auch Plato und Aristoteles, wenn ihre Behauptungen mit den kirchlichen zusammenstimmen, sind ihm das Fundament und der Kanon, nach welchen er das schwankende Schiff der Rechtgläubigkeit auf dem unruhigen Meere problematischer Meinungen regieret. Der Vernunft räumt er ein untergeordnetes Recht ein, und ist weit vorsichtiger in dem Gebrauche der Dialektik, damit er ja nichts behaupte, was nicht mit der Kirche übereinstimme, oder Fragen veranlasse, die die Einheit derselben stören könnten. So fand er, daß die Aristotelische Philosophie in Bestimmung des Begriffs Gottes, da er weder als Accidenz, noch als Substanz, welche entgegengesetzter Eigenschaften fähig ist, und worin das Wesen von den Eigenschaften verschieden ist, gedacht werden kann, eben so auch in der deutlichen und bestimmten Erklärung der Begriffe von den Personen der Dreieinigkeit, und dessen, worin sie unterschieden sind, keine Anwendung finde. Uebrigens ist auch dieses theologische System, wenn man eine Aneinanderreihung verschiedener Abhandlungen nach gewissen Rubriken ohne strenge Ordnung ein System nennen kann, eine Mischung von positiven und rationalen, von theoretischen und praktischen Sätzen.

Ein weit größeres Ansehen erhielt Petrus aus Novara in der Lombardey, daher sein gewöhnlicher Zunahme Lombardus, der zuerst in Bononien studiret hatte, dann nach Paris ging, um bessere Fortschritte in der Theologie zu machen, und durch das eifrige Studium der Kirchenväter, besonders des Hilarius, Hieronymus, Ambrosius und Augustinus sich bald für fähig hielt, selbst Unterricht in der Theologie zu ertheilen. Seine Vorlesungen wurden mit außerordentlichem Beifalle besucht, und erwarben ihm in der Folge den bischöflichen Stuhl zu Paris, den er jedoch nur ein Jahr lang bekleidete. Am berühmtesten haben ihn seine vier

libri

libri sententiarum gemacht [75]), worin er nach dem Beispiel Anderer die meisten Gegenstände, welche damals zur Theologie gerechnet wurden, abhandelte, und wovon er selbst den Ehrentitel magister sententiarum erhielt. Es wurde mit solchem Beifalle aufgenommen, daß es das Hauptbuch wurde, nach welchem man eine lange Zeit hindurch die Theologie in den gelehrten Schulen vortrug, und eine Menge von Theologen

75) Es ist noch etwas zweifelhaft, ob Lombard der Erste ist, der den Titel libri sententiarum wählte, da es ein seltenes Werk unter demselben Titel von einem Mönch Bandini gibt, und die Gelehrten noch nicht ausgemacht haben, wann und wo dieser Bandini lebte, und ob dieses Werk ein Auszug aus dem Lombardischen ist, oder das Lombardische vielmehr eine weitere Ausführung von jenem sey. Auch findet sich unter den Werken des Hugo de S. Victore, Rouen 1648, eine aus sieben Tractaten oder Büchern bestehende Summa sententiarum, deren drei erste Bücher von Wort zu Wort mit dem Tractatus Theologicus des Hildebert übereinstimmen; es ist daher noch die Frage, ob nicht Hildebert diesen Titel erfunden, oder Hugo vielleicht das Werk des Hildeberts unter diesem Titel hat abschreiben lassen. Zwar legt Boulay T. II. S. 64 dem Hugo dieses Werk ohne die geringste Bedenklichkeit bei, und leitet von ihm den Anfang der theologischen Summen ab (librum edidit, quem Summam sententiarum appellavit. Hinc Summae et Summarum Theologicarum libri dici et appellari coepti, eique Summistae Theologi suam originem et appellationem debent.) Allein ist es wohl glaublich, daß Hugo, außer den Büchern de sacramentis, worin er seinen ganzen theologischen Unterricht, den er bis dahin seinen Mönchen ertheilt hatte, zusammen fassen wollte, welche also nichts anders, als eine theologische Summe waren, noch eine andere, zumal bei seinem nicht ausgedehnten Lebensalter sollte verfertiget haben? Robert Pulleyn theologisches System führte ebenfalls den Titel Sententiarum libri.

logen und Philosophen wetteiferten mit einander in der Erklärung desselben. Den Mangel an strenger Ordnung und fester Verknüpfung der Materien hat dieses Werk mit andern seiner Zeit gemein, aber die Reichhaltigkeit des Stoffs, die Klarheit des Vortrags und die Einrichtung, daß es sowohl für die gemeinen, als die höher strebenden Köpfe Belehrung über die meisten Artikel der christlichen Kirchenlehren, sowohl zu ihrer Erläuterung, als zu Widerlegung der Einwürfe von den heller oder freier Denkenden enthält; daß es eine große Menge von Fragen und Antworten in sich faßt, dieselben nicht entscheidend, sondern mehr problematisch vorträgt, und, nachdem man die Worte in diesem oder jenem Sinne nehmen, oder diese oder jene Autorität befolgen will, die Entscheidung Andern überläßt, und dadurch dem Hange zur dialektischen Grübelei Nahrung gibt [76]); daß es eine Menge

76) Lombardus wurde schon von dem Prior des Klosters St. Victor, Gualterus, getadelt, daß er fast nie seine eigne Behauptung hinstellte, sondern über jeden Gegenstand die Meinungen von denen, die weder Kezzer noch Rechtgläubige, die echt katholisch und die offenbar ketzerisch waren, mit Gründen aus der Schrift, den Kirchenvätern, und aus der Vernunft, ohne zu entscheiden, welche von denselben die einzig wahre wäre, aus dem Grunde, um sich nicht allein die Entscheidung anzumaßen, vorgetragen habe. Lombardi L. III. Dist. VII. Satis diligenter juxta diversorum sententias supra positam absque assertione et praejudicio tractavimus quaestionem (in welchem Sinne gesagt werde, Deus factus est homo). Verumtamen nolo in tanta re tamque ad cognoscendum difficili putare lectorem, istam sibi nostram sufficere disputationem, sed legat et alia forte melius considerata atque tractata, et ea, quae hic movere possunt, vigilantiore atque intilligentiore, si potest, mente discutiat, hoc firmiter tenens, quod Deus hominem assumpsit, homo in Deum transivit, non naturae

Menge von Beweisstellen aus den am meisten geltenden Kirchenvätern gesammelt hat, (welches in dem an Büchern so armen Zeitalter sehr bequem war) 77), und durch diese mehr entscheidet, als durch dialektische Kunst, ohne doch die letzte ganz auszuschließen, entschied für seine ausgebreitete Brauchbarkeit. Es war ein reichhaltiger Vorrath von Meinungen gesammlet, an welchem sich der Geist der dialektischen Grübelei beschäftigen und üben konnte, ohne die Gefahren der Ketzermacherei befürchten zu dürfen; denn hier fanden sich selbst in einer ausgewählten Sammlung von Sentenzen der angesehensten Kirchenväter Autoritäten für entgegengesetzte Behauptungen. Dieses Schwanken zwischen Autoritäten nöthigte den Verstand, bei dem immer mehr überhand nehmenden Bestreben, sich der Fesseln zu entledigen, sich nach andern Gründen aus der Vernunft umzusehen, und die Mischung von sehr verschiedenartigen Kenntnissen, theoretischen und praktischen, positiven und rationalen, war

naturae versibilitate, sed Dei dignatione, ut nec Deus mutaretur in humanam substantiam assumendo hominem, nec homo in divinam glorificatus, quia mutatio vel versibilitas naturae diminutionem et abolitionem substantiae facit. Auch L. I. Dist. II. ladet er seine Leser zu fortgesetzter Prüfung und Untersuchung ein. Quisquis ergo audit hoc vel legit, ubi pariter certus est, pergat mecum, ubi pariter haesitat, quaerat mecum, ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me, ubi meum, revocet me.

77) Lombardi *Prologus.* Non igitur debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus, cum multis impigris multisque indoctis, inter quos et mihi, sit necessarius brevi volumine complicans patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas, quod quaeritur, offert sine labore.

war für die mannigfaltigere Entwickelung der Vernunft in einem Zeitalter, das eben angefangen hatte, sich aus dem Zustande der Unwissenheit loszureissen, wohlthätig. Denn nachdem die Vernunft außer sich die Gründe einer vollkommenen Ueberzeugung gesucht hatte, wurde sie, nach langem Herumirren, allmählig immer stärker auf sich zurückgewiesen, und fühlte das Bedürfniß, das Einartige in den Erkenntnissen nach einem Princip zu verbinden und zu ordnen, immer lebhafter. Diese Wirkung hätte früher eintreten müssen, wenn nicht der Hang zur Passivität, die Macht der Gewohnheit und der Autorität, zu stark und überwältigend gewesen wäre. Dieser Einfluß zeigt sich selbst in der Einrichtung dieses Kompendiums der Theologie, in welchem es dem Verfasser mehr um den Inhalt, als die Form der Erkenntniß zu thun ist, woraus ein gänzlicher Mangel an systematischer Einheit und Ordnung entsprang; in der langen Gewohnheit, dieses Kompendium zu erklären, wodurch die Fortschritte der Vernunftkultur aufgehalten wurden, und in der lange herrschenden Autorität des Lombardus, welche in der Folge durch die Aristotelische Philosophie nicht verdrängt, sondern nur anders modificiret wurde, und in dem ängstlichen Streben, das orthodoxe System der Kirche zu erhalten, auf welches menschliche Leidenschaften wieder zu großen Einfluß hatten.

Lombard hat bei dieser Summe der Theologie wenig eigenes Verdienst. Denn der Stoff und die Form derselben war ihm gegeben und vorgeschrieben. Er sammelte nur fleißig die näheren Bestimmungen der Hauptlehren der Kirche, und die subtilen Fragen, welche damals die Schulen beschäftigten, die letzten jedoch mit einer gewissen Mäßigung, und stellte sie in der damals gewöhnlichen Ordnung, wie sie in dem Hugo, Pulleyn

und Robert schon größtentheils vorgezeichnet ist, zusammen. In dem ersten Buche handelt er von der Dreieinigkeit und von den Eigenschaften der Gottheit, vorzüglich der Allwissenheit, Vorhersehung und Prädestination, Allgegenwart, Macht, und dem Willen der Gottheit; in dem zweiten Buche von der Schöpfung, den Engeln, dem Falle der bösen Engel, den Ordnungen und Klassen der guten; von den sechs Tagewerken der Schöpfung, von dem Menschen, von dem Zustande desselben vor und nach dem Falle, dem freien Willen, der wirkenden und mitwirkenden Gnade, der Tugend und der Sünde, dem guten und bösen Willen; in dem dritten von der Menschwerdung und der Person Jesus, von dem Glauben, Hoffnung und Liebe, von den vier Kardinaltugenden, von den sieben Gaben des heiligen Geistes, von dem Zusammenhange der Tugenden, von den zehn Geboten, von dem Diebstahle, der Lüge, und dem Eide; in dem vierten von den Sacramenten des alten und neuen Testaments, von der Taufe, der Firmelung, dem Abendmahle, der Buße, von der Absolution, von dem Priesterstande und den Graden desselben, von der Simonie, von dem Sacrament der letzten Oelung, der Ehe, von der Auferstehung, dem letzten Gericht, und dem Zustande nach dem Tode. Ueber alle diese Materien kommen eine Menge Fragen vor, die, ungeachtet Lombard eine Auswahl getroffen hatte, doch von einer eitlen Neugierde eingegeben waren; z. B. Ob ein Vorhersehen und Vorherbestimmen Gottes möglich gewesen wäre, wenn keine Geschöpfe gewesen wären? Wo Gott war vor der Schöpfung? Ob Gott mehreres wissen kann, als er weiß? Ob ein Prädestinirter verdammt, oder ein Verworfener selig werden könne? Ob Gott etwas Besseres oder auf eine bessere Weise machen könne, als er macht? Ob Gott allezeit alles könne, was er gekonnt hat? Wo die Engel nach ihrer Schöpfung gewesen? Ob die guten

Engel

Engel sündigen, die bösen Engel rechtschaffen leben können? Ob alle Engel körperlich sind? Von den Gestalten, in welchen Gott und die Engel erscheinen. Wie die bösen Engel in die Menschen fahren? Ob die Ordnungen der Engel seit dem Anfang der Schöpfung bestimmt worden? In welchem Alter der Mensch geschaffen worden? Warum Eva aus der Ribbe und nicht aus einem andern Theile des Mannes, und warum sie während des Schlafes und nicht im wachenden Zustande des Menschen gemacht worden? Ob der Mensch ohne Aufhören hätte leben können, wenn er auch nicht von dem Baume des Lebens genossen hätte? Warum die Menschen in dem Paradiese sich nicht begattet haben? Wie die ersten Menschen sich fortgepflanzt hätten, wenn sie nicht gesündiget hätten? Ob die Kinder mit vollkommen ausgewachsenen Gliedern und mit dem vollen Gebrauche der Sinne würden geboren worden seyn? Warum der Sohn, nicht der Vater und der heilige Geist, Mensch geworden? Ob auch die erste und dritte Person der Gottheit habe Mensch werden können? Ob Gott den Menschen auch in dem weiblichen Geschlechte habe annehmen können [78]?

Sein

78) Diese Frage wurde in den Schulen des Lombarden und seines Schülers, Peters von Poitiers, mit großem Ernst abgehandelt. Gualterus de S. Victore contra quatuor Franciae labyrinthos, l. III. c. 2. 3. Talibus mille malleis merito conteri posset os putidum, quo Deus mulier essentialiter et filius effoeminari potuisse blasphematur, nisi nimium puderet vel audire. Unde merito Alexander Papa censuit damnari hujusmodi sententias, quibus tam nefanda de incarnatione latrantibus quasi pro magno proponuntur, quae procul dubio melius tacerentur, imo prorsus justo judicio ab omni Christiano comburerentur. Boulay T. II. p. 406.

Sein Schüler Peter von Poitiers (Pictaviensis), Kanzler der Universität zu Paris, und berühmter Lehrer der Theologie, war der erste, der den Lombard zum Muster in dem Vortrage der Theologie nahm. Seine fünf Bücher sententiarum unterscheiden sich mehr in der Form, als in der Materie. Er vermehrte nur hier und da die vom Lombard aufgeworfenen Fragen mit neuen, ohne sich von demselben in dem Inhalte zu entfernen. Aber da er in der dialektischen Kunst sich mehr geübt hatte, als sein Vorgänger, so bewies oder widerlegte er alle Sätze, die mit der Kirche übereinstimmten, oder von derselben abwichen, durch Schlüsse und Soriten. Lombard hatte hauptsächlich der Vollständigkeit und Faßlichkeit sich beflissen; Peter suchte durch die dialektische Kunst dem theologischen System desselben Kürze, Gedrungenheit und Gründlichkeit zu geben; durch den subtilen Scharfsinn ging aber auch zugleich die Leichtigkeit und Deutlichkeit des Ausdrucks verloren, und der Kommentar, der aufklären sollte, wurde oft dunkler und unverständlicher, als der Text, wenn er auch nicht selten Manches, was Lombard nur assertorisch behauptet hatte, durch Schlüsse deutlicher machte. So hatte Lombard nur ganz kurz auf eine vierfache Weise hingewiesen, wie Gottes Daseyn aus der Natur, und besonders aus der Veränderlichkeit der Kreaturen erkannt werden könne. Peter von Poitiers stellt dagegen drei verschiedene Beweise für das Daseyn Gottes auf, die ihm jedoch nicht ganz eigenthümlich angehören. Der erste schließt aus der Veränderlichkeit und Zufälligkeit der Dinge in der Welt: Alles ist entweder Substanz oder Accidenz. Das Accidenz kann nicht durch sich selbst, also auch nicht von sich selbst seyn, sondern es setzt ein Subject voraus, in dem es ist. Auch die Substanz kann nicht

durch

durch sich selbst seyn. Denn ob sie gleich als Substanz nicht in einem Subjecte existirt, und daher für sich selbst besteht, so existirt sie doch nicht auf eine solche Weise, daß nicht das Daseyn anderer Dinge, die in demselben, als in ihrem Subjecte, subsistiren, nothwendig wäre. Eine körperliche Substanz kann nicht ohne Ort und Farbe, eine geistige aber nicht ohne eine Beschaffenheit seyn. Man muß sich also nothwendig etwas vorstellen, das sowohl durch sich selbst, als von sich selbst, oder von keinem ist, von dem alle diese Dinge sind. Dieses Wesen ist Gott, und nur ein einiges, weil es keinen unendlichen Rückgang von Ursache zu Ursache geben kann. Dieses läßt sich zweitens auch so beweisen. Alles Veränderliche ist entweder ein Ganzes, oder ein Theil, oder gleichsam ein Ganzes, oder gleichsam ein Theil, oder eine Beschaffenheit des Ganzen oder des Theils. Kein Ganzes ist von sich selbst, denn es ist aus Theilen zusammengesetzt. Kein Theil ist eher, als das Ganze, wozu es gehört. Es kann also nicht von sich selbst seyn. Eben so ist es auch mit den Beschaffenheiten des Ganzen und des Theils. Gott kann daher auch weder ein Ganzes, noch ein Theil seyn. Der dritte Beweisgrund, welcher sich schon bei dem Hugo de S. Victore findet, ist daher genommen, daß die Seele, die nicht mit sich selbst unbekannt ist, weiß, daß sie einen Anfang gehabt hat, und sich folglich das Daseyn nicht selbst geben konnte, sondern von einem andern haben mußte. Mit diesen Beweisen, daß Gott sey, verbindet er sogleich den Beweis, daß er seyn müsse, und nur Einer seyn könne. Er schließt nämlich mit Anselm von Canterbury, daß Gott, weil man sich ihn nicht anders, als ein nothwendiges Wesen vorstellen kann, nothwendig da seyn müsse, und weil sich das Daseyn der Welt aus dem Daseyn eines

einzigen

einzigen Schöpfers vollkommen begreifen lasse, nicht mehr als ein Gott existiren müsse [79]).

In Ansehung des göttlichen Vorherwissens war die Frage aufgeworfen worden: ob Gott ein Vorherwissen zukomme, wenn es auch keine künftigen Dinge gäbe, und es hatten Einige folgenden Einwurf daraus gebildet. „Gäbe es keine zukünftigen Dinge, so wäre nichts in Gott, was durch dieses Wort ausgedrückt wird. Vorherwissen und Wissen ist in Gott ein und dasselbe. Auch ist in Gott Wissen und Wesen einerlei. Wenn es folglich keine zukünftigen Dinge gäbe, so würde in Gott kein Wissen seyn, und wäre das nicht, so wäre auch gar kein göttliches Wesen. Ferner ist Gott seyn und vorherwissend seyn in Gott einerlei. Es ist möglich, daß Gott einige Dinge nicht vorherwisse, also ist es möglich, daß Gott nicht Gott sey." — Lombard entkräftet diesen Einwurf im Wesentlichen auf dieselbe Weise, wie Peter von Poitiers, durch die Unterscheidung der göttlichen Eigenschaft und des Verhältnisses derselben zu der Welt. Aber der letzte setzt noch Folgendes hinzu. Dergleichen Trugschlüsse sind folgenden ganz gleich. Ein Wesen seyn und Gott seyn ist bei Gott ein und dasselbe; Gott ist aller Gott; also ist Gott ein Gott aller Wesen. Oder auch so: Wesen und Liebe ist bei Gott einerlei. Das Wesen Gottes ist in diesem Steine; folglich ist die Liebe Gottes in diesem Steine. Oder so: Gott weiß keine Dinge, die er nicht vorherwissen kann; folglich ist Wissen und Vorherwissen einerlei, welches falsch ist. — Gott weiß keine Dinge, welche er

79) Cramers Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt. Sechster Theil. S. 757 seq.

er nicht wollen kann; folglich ist Wissen und Wollen bei ihm nicht einerlei; denn er weiß die Sünden, oder er will viele Dinge so, und keines derselben kann doch seyn; folglich ist Willen und Seyn bei ihm nicht einerlei. Oder: das Vorherwissen dieser Sache war in Gott und war Gott, und Gott weiß nun jetzt diese Sache nicht vorher; folglich ist das Vorherwissen dieser Sache nicht in Gott und nicht Gott, und also ist Gott etwas gewesen, was nicht Gott ist. Deswegen soll die Distinction gemerkt werden. Das Vorherwissen dieser Sache war in Gott und war Gott; jetzt ist sie nicht in Gott und ist nicht Gott; jetzt ist also weder das Eine, noch das Andere. Dies ist falsch. Wahr hingegen ist es, wenn man so sagt: Vordem konnte man mit Wahrheit sagen, Gott hat diese Sache vorher gewußt, und dieses Vorherwissen ist Gott; aber jetzt kann man solches nicht mit Wahrheit sagen. Wenn ferner diese Sache noch nicht wäre, und die Wissenschaft, die Gott davon hatte, Vorherwissen genannt würde: so war ein Grund vorhanden, warum sie Vorherwissen genannt wurde, da sie jetzt nicht so genannt wird. War kein Grund vorhanden, so mußte sie damals nicht mehr Vorherwissen genannt werden, als nun. Wie Gott folglich diese Sache vorher wußte, so weiß er sie jetzt auch. Wird hingegen gesagt, daß ein Grund vorhanden war, warum dieses Wissen Vorherwissen genannt wird, so ist dieser Grund entweder noch da, oder er ist nicht mehr da. Ist er noch da, so heißt das Wissen Gottes, des vorhandenen Grundes wegen, das Vorherwissen dieser Sache auch jetzt noch. Ist der Grund nicht mehr da, war aber damals, so war er entweder in dem Schöpfer, oder in dem Geschöpfe. Im Geschöpfe nicht, weil dieses Geschöpf damals nicht in dem Schöpfer war, und auch jetzt nicht in demselben ist; folglich war damals der Schöpfer etwas, was er jetzt nicht ist, und also muß

eine Veränderung in Gott Statt haben. Einige haben gesagt, daß die Bejahung oder Verneinung einer oder einiger Beziehungen auf einander nichts von dem aufhebe oder dem gebe, wovon sie bejahet oder verneinet werden; denn relativ seyn sey nichts anders, als auf etwas bezogen, oder in Beziehung auf etwas gesagt werden, und dieß bestätiget der Begriff, den Aristoteles von relativen Dingen gibt. Folgte aus der Bejahung oder Verneinung einer Beziehung die Setzung oder Aufhebung eines Dinges: so könnte bewiesen werden, daß bei Zerstörung eines einzigen noch so kleinen Dinges so viele Dinge, als nur in der Welt sind, zerstört würden, weil es eben so viele Beziehungen, Aehnlichkeiten und Unterschiede gibt, als Dinge sind. Wie eine Münze jetzt das Kaufgeld für eine gewisse Waare ist, bald darauf aber aufhört, dieses Kaufgeld zu seyn: so verhält es sich auch mit der Erkenntniß Gottes, wenn sie aufhört, vorherwissend zu seyn. — —

Es pflegt weiter auch gefragt zu werden, ob das Vorherwissen Gottes die Ursache der künftigen Dinge sey, oder nicht. Daß sie es sey, wollen sie folgendermaßen beweisen. Entweder es ist möglich oder unmöglich, daß die Sachen nicht geschehen, wenn sie Gott vorher gewußt hat; es ist aber möglich: folglich ist es unmöglich, daß das göttliche Vorherwissen sich irre. Dies ist unmöglich, folglich ist es aus demselben Grunde unmöglich, daß die Sachen anders geschehen werden, als sie vorher erkannt sind. Ist es ferner möglich, daß Dinge anders geschehen werden, als sie geschehen: so folgt, daß sie anders vorher erkannt worden sind, wenn sie auf eine andere Weise geschehen. Folglich ist es möglich, daß Dinge anders geschehen können, als sie vorher gewußt sind. Weiter ist es unmöglich, daß Dinge anders geschehen können, als sie vorher

vorher erkannt sind; sie würden nicht geschehen, wenn sie nicht Gott vorher gewußt hätte; folglich ist das göttliche Vorherwissen die Ursache der Dinge, welche geschehen. Wird dies aber behauptet, so wird dasselbe, weil Gott sowohl das Gute als das Böse vorher weiß, auch die Ursache nicht allein alles Guten, sondern auch alles Bösen seyn. Freilich scheint Origenes zu behaupten, daß die Dinge die Ursache des göttlichen Vorherwissens sind, wenn er spricht: Es ist nicht darum etwas zukünftig, weil Gott weiß, daß es zukünftig ist, sondern weil es zukünftig ist, darum weiß es Gott vorher, ehe es geschiehet. Dies scheint aber falsch und unrichtig geredet zu seyn; denn das Erschaffene kann nicht die Ursache des Unerschaffenen, das Veränderliche nicht die Ursache des Unveränderlichen, und das Zeitige nicht die Ursache des Ewigen seyn 80).

Auf diese Art verfährt Peter von Poitiers durchgängig, die Trugschlüsse, die auf Homonymie und Amphibolie der gebrauchten Worte und Redensarten beruhen, oder die Sophismen der Composition und Division zu widerlegen. Die Fragen sind oft ungereimt, und die Antworten können nicht besser seyn. Die richtigen und gesunden Ideen sind in einem Schwall von Worten und Formeln erstickt. Ueberall herrscht ein reger Sinn für das Wissen, aber nicht geleitet von Principien, noch durch eine reife Urtheilskraft geregelt. Der gute frische Geist, der noch in Abälard und Hugo lebte, ist durch die Unterwerfung der Vernunft unter die Norm des katholischen Glaubens verdrängt, oder verschroben, und es kann nun nichts anders erwartet werden, als ein Haschen nach leeren Begriffen, ein inhaltleeres Spiel mit Worten

80) Cramer a. a. O. S. 762 seq.

und Begriffen, und die Täuschung, Worte für Sachen zu nehmen.

Viele Theologen jener Zeit mißbilligten und verwarfen diese Art, die Dialektik mit der Theologie zu verbinden, aber indem sie einem Uebel steuern wollten, schlugen sie ein Mittel vor, was noch schlimmer ist, als das Uebel. Sie wollten dem Mißbrauche der Vernunft Einhalt thun, und verdammten allen Gebrauch derselben, indem sie auf einen blinden Glauben der Religionswahrheiten drangen, und jene Männer, die es mit der Religion nach ihrer Ansicht wohl meinten, verketzerten. Gegen den Lombard schrieb ein gewisser Abt Joachim, der in seinen Sätzen von der Trinität die Ketzerei einer Quaternität gefunden hatte, und dagegen hauptsächlich mit Bibelstellen stritt. Aber bedeutender war eine Schrift des Abts in dem Kloster zu St. Victor zu Paris, Walther oder Gualterus, gegen Abälard, Gilbert, Porretanus, Lombard und Peter von Poitiers, die er die vier Labyrinthe von Frankreich und die neuen Ketzer nennt, weil er nicht allein einzelne Behauptungen, als dem Lehrbegriff der katholischen Kirche entgegen, verwirft, entkräftet, die entgegengesetzten Bestimmungen aus den Kirchenvätern und Concilienschlüssen bekräftiget, sondern auch die Philosophie und die Dialektik, wo nicht an sich, doch ihre Einmischung und Anwendung auf die rechtgläubige Lehre verwirft, verdammt, und, indem er einen blinden Autoritätsglauben der Vernunft entgegensetzt, die Denkungsart einer dem Rationalismus entgegengesetzten Partei ausspricht [81]). Die Dialektik ist eine Wissenschaft,

81) Boulay hat aus der noch ungedruckten Handschrift derselben Auszüge gegeben, die besonders für die Geschichte der Streitigkeit, welche die Secte der Nihilisten

schaft, welche nur die Wahrheit der Folgerungen erwäget, aber die Wahrheit der Prämissen und Sätze kann sie nicht bestimmen; diese gründet sich auf einen höheren, außer der menschlichen Vernunft gelegenen Grund, nämlich die Offenbarung Gottes, welche in den heiligen Büchern der Kirche gefunden wird. Diese allein enthält die unwandelbare Norm für die Wahrheit der Sätze. Fälschlich überreden sich aber jetzt die Schulgelehrten, daß durch die Wahrheit oder Falschheit der Folgerungen auch die Wahrheit der Folgesätze gefunden und gegeben werde [82]). Diese Bemerkung, daß die Logik nur die formale, nicht aber die materiale Wahrheit der Erkenntniß beurtheilen läßt, war in jenen Zeiten, wo ein ungezügelter Hang zur Speculation immer weiter um sich griff, ein Wort zur rechten Zeit. Aber sie mußte eingreifender, bestimmter vorgetragen, ihre Wirksamkeit nicht

sten erregte, wichtig sind. Der Anfang des ersten Buches lautete so: Incipit liber M. Walteri Prioris S. Victoris Parisius contra manifestas et damnatas etiam in Conciliis haereses, quas praedicti Sophistae libris sententiarum suarum reponunt, acuunt, limant, roborant, sub hoc eodem capitulo subjecto, de intelligentia harum locutionum, Deus factus est homo; Deus est homo; an his locutionibus dicatur, factus esse aliquid, vel esse aliquid, vel est.

82) Boulay T. II. p. 645. Cum ergo sint verae connexiones non solum verarum, sed et falsarum sententiarum, facile est, veritatem connexionum etiam in scholis illis, quae praeter ecclesiam sunt, discere; sententiarum autem veritas in sanctis libris ecclesiasticis investiganda est. Quapropter aliud est, nosse regulas connexionum, aliud sententiarum veritatem. In illis discitur, quid consequens, quid non consequens, quid repugnans. Consequens est: si orator est, homo est. Inconsequens:

nicht durch den absprechenden Ton und die lieblosesten Schimpfworte gehemmt werden, wenn sie Eingang finden sollte. Aber vor allen Dingen war die grobe antirationalistische, einen blinden Glauben über die Vernunft setzende Denkart, welcher Walther in dieser Schrift huldiget, so sehr dem immer mehr sich ausbreitenden Geist, und dem Streben der Vernunft nach freier, ungefesselter Thätigkeit, entgegen, daß man sich nicht wundern darf, wenn er kein Gehör fand, und, ungeachtet aller Bannflüche, Verwünschungen und Ketzernamen, mit welchen er gegen die Philosophen, und vorzüglich gegen den Aristoteles, herabdonnert, keine Aenderung in der Denkungsart hervorbrachte [83].

Diese

sequens: si homo est, orator est. Repugnans: si homo est, quadrupes est. Hic ergo de ipsa connexione judicatur. In veritate autem sententiarum ipsae per se sententiae, non earum connexio consideranda est. Quidam autem hic se jactant, cum veritatem connexionum didicerint, quasi sententiarum ipsa sit veritas. Definitio ergo et divisio falsorum potest esse verissima, quamvis falsa ipsa utique vera non sunt.

83) Boulay T. II. p. 645. Sed rogo, quid stultius quidve irrationabilius contraque omnem rationem, quam ea, quae secundum rationem excellunt omnem rationem et exuperant omnem sensum, etiam Angelicum, ut Apostolus et Augustinus dicunt, ineffabilia et incomprehensibilia velle humanis sensibus et rationibus comprehendere, loqui, definire? Gregorius ille Magnus Papa in moralibus: „erubesco valde, inquit, verba sacri eloquii ponere sub regulis Donati! Et tu Scholasticus audes ipsum verbum Deum carnem factum ponere sub tuis ineptis argumentis, regulisque Aristotelis posse definiri sacramentum, quod volucres etiam coeli latet? — p. 659. Eligunt Dialectici isti unum ex duobus, aut omnem hominem ac per hoc

Diese Opposition gegen den herrschenden Zeitgeist, der auf Speculation ausging, wie wir sie bei diesem Walther, früher bei Bernard von Clairveaux und andern finden, war also zu schwach, den weiteren Fortschritten desselben Einhalt zu thun. Viele Theologen von Ansehen, und unter diesen selbst solche, die auf praktisches Christenthum mehr hielten, als es gewöhnlich der Fall bei den Scholastikern war, ja sogar eine besondere Gemüthsstimmung zur Schwärmerei und zum Mysticismus hatten, empfanden doch ein lebhaftes Bedürfniß, über die Religionswahrheiten zu philosophiren, und den Glauben an die positiven kirchlichen Lehren durch Vernunftgründe zu befestigen. Zu derselben Zeit, als Walther die Philosophie aus dem Gebiete der Theologie verwünschte, machte Richard, Prior des Klosters St. Victor, welcher in dem J. 1173 starb, einen merkwürdigen Versuch, sie mit derselben zu verbinden. Er war

hoc et Christum non esse aliquid secundum quod homo, aut Christum non esse hominem. Quodlibet dicant, non jam Dialectici, sed haeretici proprio judicio condemnantur. Nos tamen illorum Atomos et regulas Philosophorum et quid et aliquid et cetera hujusmodi ridicula contemnimus et excommunicamus dicentes cum Apostolo: Si quis aliud dixerit praeterquam evangelizamus vobis, licet nos, licet Angelus, licet Petrus, anathema sit. Non enim in divinis scripturis hujusmodi deliramenta alicubi inveniuntur. Ideo licet nihil sit subtilius telis aranearum, nihil acutius acuminibus aristarum, qualia sunt ingenia et argumenta Daemoniorum per ora haereticorum, tamen Catholicis, ut ait Ambrosius in Hexam. exsufflanda potius quam legenda, quoniam omne, quod natum est ex Deo, inquit, vincit mundum.

war ein scharfer Denker, ein feiner Beobachter des menschlichen Geistes, ein trefflicher Moralist, und bei allem Eifer für die Erhaltung des rechtgläubigen Systems, bei aller Erhebung seines Gemüths zu Gott in religiöser Schwärmerei, doch ein sehr humaner und bescheidener Religionsphilosoph, dessen mannigfaltige Schriften sich durch einen besseren Gehalt und bessere Sprache vor vielen dieser Zeit auszeichnen. Es scheint, als wenn er zu manchen Zeiten seines Lebens mehr Mystiker, in andern aber mehr forschender Philosoph gewesen sey. In seinen Schriften tritt dieser doppelte Charakter seines Geistes, in einigen der erste, in andern der andere überwiegend hervor. Eine vollständigere Nachricht seines Lebens würde uns unterrichten, welcher von beiden der frühere oder spätere ist. Ehe wir eine Probe von seiner Religionsphilosophie und seinem Mysticismus geben, müssen wir erst seine Ansichten von der menschlichen Natur und den Wissenschaften darstellen. Auch hierin zeigt sich ein Streben eines systematischen Kopfes, obgleich es durch die Beschaffenheit des vorhandenen Stoffes beschränkt war.

Gott, der höchst und unveränderlich Gute, schuf die vernünftigen Wesen, um ihnen seine Seligkeit mitzutheilen, nach seinem Bilde und nach seiner Aehnlichkeit; nach seinem Bilde in Rücksicht auf die Vernunft, nach seiner Aehnlichkeit mit der Liebe und Neigung, Gott zu erkennen und zu lieben, durch die Erkenntniß und die Liebe Gott zu besitzen, und dadurch selig zu werden. Gott gab daher dem Menschen bei seiner Schöpfung drei ursprüngliche Hauptvorzüge oder Güter, das Bild Gottes, die Aehnlichkeit Gottes, die Unsterblichkeit des Körpers; außer diesen zwei äußere Güter, eins unter, eins über ihm;

das

das erste ist die Welt, das zweite Gott; jenes ist das sichtbare, vergängliche, das zweite das unsichtbare, ewige Gut [84]).

Es gibt drei Uebel, welche die drei ursprünglichen Güter verderben, Unwissenheit des Guten, Lust zu dem Bösen, Schwäche des menschlichen Körpers. Dagegen gibt es aber auch drei Heilmittel: Weisheit gegen die Unwissenheit, Tugend gegen die unsittliche Lust, Nothwendigkeit gegen die Schwäche. Weisheit ist die Einsicht, wodurch die Dinge, wie sie sind, begriffen werden. Die Tugend ist eine erworbene Fertigkeit (habitus) der Seele nach Art der Natur, die der Vernunft gemäß ist. Die erworbene Fertigkeit ist eine Beschaffenheit, welche durch die Anwendung eines schwer beweglichen Subjects entsteht; ist das Subject leicht beweglich, so ist es eine Disposition. Subject ist die Seele, in so fern sie sich selbst zur Annahme einer Beschaffenheit bestimmt. Die Nothwendigkeit ist dasjenige, ohne welches wir nicht leben können, aber glücklicher leben würden [85]).

Alle

84) Richardi de S. Victore *Tractatus excerptionum* l. I. c. 1. 2. Die meisten von den folgenden Bemerkungen, welche eine Art von Encyklopädie ausmachen, finden sich auch in den *libris didascalicis* des Hugo de S. Victore, dem sie also, wie ich zu spät bemerkt habe, eigentlich zugehören, wenn nämlich Hugo wirklich der Verfasser von diesen Büchern ist.

85) Richardus ibid. l. I. c. 3. 4. Sapientia contra ignorantiam, virtus contra vitium, necessitas contra infirmitatem. Sapientia est comprehensio rerum prout sunt. Virtus est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus. Est autem habitus qualitas veniens per applicationem subjecti difficil•

Alle Künste und Wissenschaften sind zur Erfindung dieser drei Mittel erfunden; die Theorica wegen der Weisheit, die Practica wegen der Tugend, die Mechanica wegen der Nothwendigkeit. Die Theorica vertreibt die Unwissenheit, damit die Weisheit erleuchte. Die Practica schließt das Laster aus, und stärkt die Tugend. Die Mechanica verhütet den Mangel, und kommt den Bedürfnissen des gegenwärtigen Lebens zu Hülfe. Denn der Zweck aller vernünftigen Handlungen und Bestrebungen muß dahin gerichtet seyn, theils die Vollkommenheit unserer Natur wieder herzustellen, theils die Mängel, denen das gegenwärtige Leben unterworfen ist, zu vermindern. Dieses geschiehet aber durch Weisheit, Tugend und Sorge für den äußeren Wohlstand. Die letzte unter allen Wissenschaften, die erfunden worden, ist die Logica, deren Zweck die Wohlredenheit ist, damit die Weisen, welche die vorgenannten Hauptwissenschaften zu erforschen und zu erfinden streben, sie mit mehr Richtigkeit, Wahrheit und Anstand bearbeiteten, welches durch die Grammatik, Dialektik und Rhetorik erreicht wird [86].

Diese

difficile mobilis; sicut est dispositio qualitas veniens per applicationem subjecti facile mobilis. Subjectum dicimus animum, qui ad ipsam suscipiendam qualitatem applicatur. Necessitas est, sine qua vivere non possumus, sed felicius viveremus.

86) Richardus ibid. L. I. c. 5. Novissima autem omnium inventa est Logica, causa eloquentiae, ut sapientes, qui praedictas principales disciplinas investigarent et invenirent, rectius, veracius, honestius illas tractare et de illis disserere scirent. Rectius per Grammaticam, veracius per Dialecticam, honestius per Rhetoricam. Logica namque facundiae rectitudinem, veritatem, venustatem administrat.

Diese vier Wissenschaften machen den Inhalt der Philosophie aus. Sie ist die Liebe der (göttlichen) Weisheit, welche selbstständig und unabhängig, die lebendige Vernunft und der einzige ursprüngliche Grund aller Dinge ist. Oder sie ist die Wissenschaft der menschlichen und göttlichen Dinge, welche die Gründe nach Wahrscheinlichkeit erforscht [87]). Die Theorica hat drei Theile, die Theologie, die Physik, die Mathematik. Die Theologie handelt von dem Unsichtbaren in dem Wesen der sichtbaren Dinge, und hat die unaussprechliche Natur Gottes, oder die geistigen Kreaturen zum Gegenstande. Die Physik handelt von den unsichtbaren Ursachen der sichtbaren Dinge; sie erforscht die Ursachen aus ihren Wirkungen, oder die Wirkungen aus ihren Ursachen. Die Mathematik handelt von den unsichtbaren Formen der sichtbaren Dinge, und betrachtet die abstracte Quantität, welche nichts anders ist, als die dem Gemüthe eingedrückte Form der sichtbaren Dinge nach der Eintheilung der Linien. Die Form aller sichtbaren Dinge besteht in der Quantität. Es gibt noch eine discrete Größe, die Gegenstand der

87) Richardus ibid. L. I. c. 6. Philosophia est amor sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens et sola primaeva rerum ratio est. Philosophia est amor sapientiae, hoc magis ad etymologiam nominis pertinet. Quod autem additur, nullius indigens, vivax mens, hoc significat, quod divina sapientia nihil minus continet, sed semel et simul omnia intuetur, praeterita, praesentia et futura. Vivax mens, quod semel fuerit in divina ratione, nulla unquam oblivione aboleat. Primaeva rerum ratio est, quia ad similitudinem ejus omnia formata sunt. Item Philosophia est omnium rerum humanarum atque divinarum disciplina, rationes probabiliter investigans.

der Arithmetik und Musik ist [88]. Von der Praktik gibt er nur die gewöhnliche Eintheilung in die Ethik, Oekonomik und Politik an. Unter die Mechanik zählet er Künste, von der Wollenweberei an bis zur Theatrik, oder den angenehmen Künsten des Spiels. Nur die Theorie von diesen Künsten rechnet er zur Philosophie, die Ausübung aber unter die mechanischen Künste [89]. Die Physik handelt allein von Sachen; die übrigen Theile der Philosophie von den Begriffen der Dinge (de intellectibus rerum); die Logik nach der Constitution der Prädicamente, die Mathematik nach der Dimension der Linien. Daher bedient sich die Logik des reinen Verstandes; die Mathematik aber kann nicht ohne die Einbildungskraft seyn [90].

Diesen

88) Richardus ibid. L. I. c. 7. Theologia est intellectibilis, divinalis, Physica Physiologia naturalis, Mathematica intelligibilis doctrinalis. Theologia tractat de invisibilibus in visibilium essentiis. Physica de invisibilibus visibilium causis. Mathematica tractat de invisibilibus visibilium formis. Theologia est, quando aut ineffabilem Dei naturam, aut spirituales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate disserimus. Physica est, quae causas rerum ex suis effectibus et effectus ex causis deprehendit. Mathematica est, quae abstractam considerat quantitatem. Abstracta autem quantitas nihil est aliud, quam forma visibilis secundum lineamentarem divisionem animo impressa. Omnis autem forma visibilium in quantitate consistit.

89) Richardus ibid. L. I. c. 23. Sciendum quoque est, quod mechanica secundum rationem sui sub philosophia continetur, non secundum administrationem. Verbi causa, ratio agriculturae pertinet ad philosophum, administratio ad rusticum.

90) Richardus ibid. L. I. c. 23. Sola Physica tractat de rebus: ceterae omnes de intellectibus rerum.

Diesen hellen umfassenden Blick eines forschenden Geistes verband er auch mit seiner innigen Ueberzeugung des christlichen Glaubens. So fest er überzeugt war, daß ohne Glauben kein Heil, keine Hoffnung für den Menschen ist, daß ohne Glauben Niemand Gott gefallen kann, ohne Glauben keine Hoffnung, keine Liebe seyn kann, daß aus der Liebe Gott sich offenbaret, aus der Offenbarung die Betrachtung, und aus der Betrachtung Erkenntniß entspringt; so sehr dringt er auf ein vernünftiges Nachdenken über den Glauben, um zu einer vernünftigen Ueberzeugung zu gelangen, weil in dem Glauben nur der Anfang und die Grundlage alles Guten, in der Erkenntniß aber die Vollendung des höchsten Gutes zu finden sey. Wir müssen bedenken, wie sehr die Philosophen dieser Welt sich dieser Erkenntniß Gottes befleißiget, und welche Fortschritte sie darin gemacht haben, und uns schämen, hinter denselben zurück zu bleiben. Was thun wir dagegen, die wir von der Wiege an die Ueberlieferungen des Glaubens empfangen haben? Die Liebe der Wahrheit sollte in uns wirksamer seyn, als in ihnen die Liebe der Eitelkeit; wir sollten etwas Größeres leisten, da uns der Glaube leitet, die Hoffnung locket, die Liebe antreibt. Es darf uns nicht genügen, von Gott zu glauben, was recht und wahr ist, sondern wir müssen uns bemühen, das Geglaubte einzusehen, und so weit, als es möglich ist, durch die Vernunft zu begreifen, was wir durch den Glauben festhalten [91]).

Aus

rerum. Sed Logica tractat de rebus secundum praedicamentalem constitutionem. Mathematica secundum lineamentarem dimensionem, et ideo Logica aliquando pura intelligentia utitur; Mathematica nunquam sine imaginatione est.

91) Richardus *de Trinitate*, Prologus p 216. Feramur itaque ad perfectionem, et quibus ad profectum

Aus diesen Gründen, aus reinem Interesse für die Wahrheit, unternahm **Richard** das Schwierigste, wonach der menschliche Geist streben kann, nämlich eine Deduction des christlichen Glaubens von der Dreiheit der Personen in dem göttlichen Wesen, aus Vernunftbegriffen. Daß ein solcher Versuch nicht gelingen kann, wissen wir jetzt; damals konnte dieser Gedanke nur aus Trägheit und einem zu voreiligen Mißtrauen in die Vernunft entspringen, oder nur von unphilosophischen Theologen unterhalten werden. **Richard** verdient vielmehr Dank, daß er die Kräfte des menschlichen Geistes versuchte, ohne sich durch die Schwierigkeiten des Unternehmens abschrecken zu lassen; er hielt das Streben nach diesem hohen Ziele für verdienstlich, wenn es auch nicht gelingen sollte [92]).

Richard

fectum gradibus possumus, properemus de fide ad cognitionem; satagamus in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus. Cogitemus, quantum in hujus cognitione studuerunt, vel quousque profecerunt mundi hujus Philosophi, et pudeat nos in hac parte inferiores illis inveniri. Quod enim notum est Dei, manifestum est illis (teste Apostolo), quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt: cognoverunt ergo. Quid ergo nos facimus, qui ab ipsis cunabulis verae fidei traditionem accepimus? Amplius aliquid debet in nobis amor veritatis, quam in illis potuit amor vanitatis, amplius aliquid nos in his posse oportebit, quos fides dirigit, spes trahit, charitas impellit. Parum ergo debet nobis esse, quae recta et vera sunt de Deo credere, sed satagamus quae credimus intelligere; nitamur semper, in quantum fas est, vel fieri potest, comprehendere ratione, quod tenemus ex fide.

92) Richardus *de Trinitate.* Prologus p. 217. Haec in operis nostri praefatione praemisimus, ut animos

Richard verfährt sehr bedachtsam Schritt vor Schritt. Erst sucht er das Daseyn Gottes und die Eigenschaften desselben aus Begriffen zu deduciren; dann gehet er zur Deduction der kirchlichen Bestimmungen über. Beides gehört zu den Versuchen einer rationalen Theologie, und wir werden wenigstens die Principien beider Demonstrationen darstellen.

Es gibt einen dreifachen Weg, zur Erkenntniß zu gelangen. Wir erlangen die Ueberzeugung von Einigem durch die Erfahrung, oder durch Vernunftschlüsse, oder durch den Glauben. Die Kenntniß der zeitlichen Dinge erhalten wir durch die Erfahrung, zur Erkenntniß des Ewigen erheben wir uns durch Vernunftschlüsse, oder durch den Glauben. Denn Einiges von dem, was uns zu glauben geboten wird, scheint nicht allein über die Vernunft, sondern auch gegen die Vernunft zu seyn, wenn es nicht durch die tiefste Untersuchung ergründet, oder vielmehr durch die göttliche Enthüllung offenbaret wird. Bei der Annahme und Behauptung solcher Dinge pflegt man sich mehr auf den Glauben, als auf Schlüsse, mehr auf Autorität, als auf Gründe zu stützen. Der Prophet sagt: wenn ihr nicht glaubet, so werdet ihr es nicht einsehen. Aber es ist hier wohl zu merken, daß die Erkenntniß dieser Dinge durch diesen Ausspruch nicht schlechthin, sondern nur bedingungsweise verneinet wird. Wer einen geübten Sinn hat, darf also nicht an der Erlangung der Erkenntniß zweifeln, wenn er nur in dem Glauben

mos nostros ad hujusmodi studium attentiores et ardentiores redderemus; magni enim meriti esse putamus, in hujusmodi studio multum studiosos fore, etiamsi non detur, id ipsum, quod intendimus, pro voto perficere.

Glauben befestiget ist [93]). Der Glaube gründet sich auf die Offenbarung, welche Gott den Vätern mitgetheilet, auf die Wunder und Zeichen, wodurch sie bestätiget worden. Hieraus entstehet Zutrauen und Zuversicht zu Gott, daß er uns die Wahrheit offenbaret habe. Ist es ein Irrthum, können wir zu Gott sagen, so sind wir von dir getäuscht; denn diese Wahrheiten sind durch so große und viele Wunderzeichen bekräftiget worden, welche nur durch dich geschehen konnten. So zuverlässig aber auch die Ueberzeugung ist, welche uns der Glaube gewähret, so dürfen wir doch bei demselben, als dem Vorhofe zur Erkenntniß, nicht stehen bleiben, sondern müssen nach einer tieferen und gründlicheren Einsicht streben [94]).

„Ich habe häufig gelesen, daß nur Ein Gott ist, daß er ewig, unerschaffen, unermeßlich, allmächtig, und Allherrscher ist; daß alles, was ist, von ihm ist; daß er allenthalben, nicht theilweise, sondern ganz ist; daß er der Substanz nach Eins, den Personen nach drei ist; daß in der Gottheit nur Eine Substanz, in der Einheit der Substanz mehrere Personen sind; daß die Personen durch eine

93) Richardus *de Trinitate.* L. I. c. 1. Nam quaedam ex his, quae credere jubemur, non modo supra rationem, verum etiam contra rationem esse videntur, nisi profunda et subtilissima indagatione discutiantur, vel potius divina revelatione manifestentur. In horum itaque cognitione et assertione magis inniti solemus fide, quam ratiocinatione, autoritate potius, quam argumentatione, juxta illud Prophetae: nisi credideritis, non intelligetis. Sed et hoc in his verbis diligenter attendendum videtur, quia horum quidem intelligentia hac nobis autoritate non generaliter, sed conditionaliter neganda proponitur.

94) Richardus *de Trinitate.* L. I. c. 2. 3.

eine eigenthümliche Eigenschaft von einander unterschieden sind; daß eine Person von sich selbst, nicht von einer andern ist; die zweite von der ersten, aber nicht von sich selbst, und die dritte von zweien Personen, aber nicht von einer ist; daß diese drei Personen nicht drei Ewige, Unerschaffene, Unermeßliche, Allmächtige, sondern Ein Ewiger, Unerschaffener, Unermeßlicher, Allmächtiger, daß sie nicht drei Götter oder drei Herren, sondern ein Gott und ein Herr sind; daß der Vater nicht gemacht, nicht gezeugt, der Sohn nicht gemacht, sondern gezeugt, der heilige Geist nicht gemacht, nicht gezeugt sey, sondern von beiden ausgehe. Alles dieses höre und lese ich häufig; aber ich erinnere mich nicht, gelesen zu haben, woraus alles dieses bewiesen werde; man läßt es hier nicht an Autoritäten fehlen, aber desto mehr an Demonstrationen; Erfahrungen sind nicht möglich, Gründe selten. Wir müssen uns daher nach einem festen, unbeweglichen, keinem Zweifel unterworfenen Grunde umsehen, von welchem unsere Schlüsse ausgehen können 95).

Alles, was ist oder seyn kann, hat sein Seyn entweder von Ewigkeit, oder hat in der Zeit angefangen zu seyn; es hat sein Seyn entweder von sich selbst, oder von einem

95) Richardus *de Trinitate*. L. I. c. 5. 6. Haec omnia frequenter audio vel lego; sed unde haec omnia probentur, me legisse non recolo. Abundant in his omnibus autoritates, sed non aeque et argumentationes; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt. — Ut igitur plane et perspicue veritates (veritas) solido et velut immobili fundamento insistat, unde ratiocinationis nostrae ordo initium sumat, unde nemo dubitare valeat, vel resilire praesumat, sic possumus dicere.

einem Andern. Im Allgemeinen lassen sich nur drei Arten des Seyns unterscheiden: ein ewiges Seyn und von sich selbst; ein Seyn, das weder von Ewigkeit, noch von sich selbst ist; ein ewiges Seyn, das aber nicht von sich selbst ist. Denn ein Seyn von sich selbst, das nicht ewig wäre, ist ein Widerspruch. Denn was in der Zeit angefangen hat zu seyn, war einmal nicht, und so lange war es nicht, und konnte weder sich noch einem Andern Etwas geben [96].

Die Erfahrung lehrt uns an Menschen, Thieren, Bäumen und Pflanzen, daß Einiges vergehet, Einiges an dessen Stelle trete, und was nicht war, zur Wirklichkeit werde. Daraus überzeugt uns die Vernunft, daß alles dieses nicht von Ewigkeit ist. Denn was nicht von Ewigkeit ist, kann nicht von sich selbst seyn. Es ist unmöglich, daß Etwas sich selbst das Daseyn in dem Zeitmoment gebe, da es selbst noch nicht existirte.

Daraus folgt aber, daß Etwas von sich selbst und von Ewigkeit sey. Denn wäre nicht ein solches Wesen, so wäre Nichts vorhanden, wodurch Alles dasjenige entstehen konnte, was sein Daseyn nicht von sich selbst hat, und nicht von sich selbst haben kann. Denn sonst wäre nichts von allem Künftigen möglich gewesen, wenn nicht Etwas

96) Richardus *de Trinitate.* L. I. c. 6. Omne quod est aut esse potest, aut ab aeterno habet esse, aut esse coepit eo tempore. Omne quod est aut esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio, quam a semetipso. Universaliter itaque omne esse triplici distinguitur ratione. Erit enim esse cuilibet existenti aut ab aeterno, et a semetipso; aut e contrario nec ab aeterno et a semetipso, aut mediate inter haec duo ab aeterno quidem, nec tamen a semetipso.

Etwas war, das sich selbst und Andern das Daseyn geben konnte. Wie falsch dieses sey, überzeugt uns die Evidenz des Schlusses und die Erfahrung der wirklichen Dinge. Wir können also von dem, was wir sehen, auf das Unsichtbare, von dem Vergänglichen auf das Ewige, von dem Sinnlichen auf das Uebersinnliche, von dem Menschlichen auf das Göttliche schließen [97].

Daß aber auch etwas von Ewigkeit ist was gleichwohl nicht von sich selbst ist, dieses darf Niemand für unmöglich halten, als wenn es nothwendig wäre, daß die Ursache allezeit vor ihrer Wirkung vorausgehe, und das Gewirkte allezeit auf sein Princip folge. So gehet gewiß der Sonnenstrahl von der Sonne aus, und entspringt aus derselben, und ist doch mit derselben gleichzeitig. Wenn also das körperliche Licht seinen gleichzeitigen Strahl hat, warum sollte nicht auch jenes unzugängliche geistige Licht seinen gleichewigen Strahl haben? An der erschaffenen Natur sehen wir, was wir von der unerschaffenen denken und urtheilen sollen. Wir

R 2 sehen,

97) Richardus *de Trinitate.* L. I. c. 8. Sed ex illo, quod non est ab aeterno, nec ab semetipso ratiocinando colligitur, et illud esse, quod est a semetipso et eo quidem etiam ab aeterno. Nam si nihil a semetipso fuisset, non esset omnino, unde ea existere potuissent, quae suum esse a semetipsis non habent, nec habere valent. Convincitur itaque, aliquid esse a semetipso et eo ipso ab aeterno. Alioqui fuit, quando nihil fuit, et tunc quidem futurorum nihil futurum fuit, quia qui sibi vel aliis initium existendi daret vel potuisset dare, tunc omnino non fuit. Quod quam falsum sit, ipsa evidentia ostendit, et rerum existentium experientia convincit. Sic sane ex his, quae videmus, ratiocinando colligimus, et ea esse, quae non videmus, ex transitoriis aeterna, ex mundanis supramundana, ex humanis divina.

sehen, wie jene durch Naturwirkung täglich ein Daseyn aus dem andern erzeuget; sollte nicht auch in der unendlichen Natur ein Naturproceß in dem Erzeuger seyn? Sollte jene Natur, welche unserer Natur den Keim der Fruchtbarkeit gegeben hat, in sich selbst unfruchtbar und ohne Zeugung seyn?

Es muß in einer solchen Vielheit der wirklichen Dinge, und in einer solchen vielfachen Verschiedenheit der Grade etwas Höchstes geben, über welches nichts Größeres und Besseres ist. Ohne Zweifel ist ein vernünftiges Wesen besser, als ein unvernünftiges. Es muß also eine vernünftige Substanz unter allen die höchste seyn, und in der Allheit der Dinge die oberste Stufe einnehmen. Diese kann aber nicht das, was sie hat, von den niederen Wesen empfangen, sondern sie muß von sich selbst seyn. Denn sonst gäbe es nichts Ewiges, keinen Ursprung und keine Folge der Dinge [98].

Es

98) Richardus *de Trinitate.* L. I. c. 11. Illud autem certissimum est, et unde, credo, nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum esse oporteat aliquid summum. Summum vero omnium dicimus, quo nihil est majus, nihil melius. Absque dubio autem melior est natura rationalis, quam natura irrationalis. Oportet itaque, ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa, quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere. — Non potest autem hoc ipsum, quod est, a suo inferiori accipere, oportet ergo, ut aliqua sit substantia, quae utrumque habeat, et summum videlicet locum tenere et a semetipso esse. Nam — si nihil esset a semetipso, nihil esset ab aeterno, et tunc quidem nulla rerum origo, nulla esset rerum successio.

Es kann überhaupt in dem ganzen Inbegriff der Dinge nichts seyn, als was die Möglichkeit des Seyns entweder von einem Andern empfangen, oder von sich selbst hat. Denn was nicht seyn kann, ist schlechthin nicht. Damit Etwas existire, muß es also von der Möglichkeit, zu seyn, sein Seynkönnen erhalten. Aus dieser Möglichkeit des Seyns hat daher alles, was in der Wirklichkeit ist, das Seyn. Wenn aber alles aus derselben ist, so kann sie selbst nur von sich selbst seyn, und Alles, was sie ist, nur von sich haben. Also ist alles Wesen, alles Können, alle Weisheit von ihr, und sie selbst daher das höchste Wesen, die höchste Macht, die höchste Weisheit. Weisheit aber kann nur in einer vernünftigen Substanz seyn. Eine vernünftige Substanz ist es also, welche die höchste und Ursubstanz, die Möglichkeit alles Seyns, die Quelle aller Wesen, aller Macht, aller Weisheit ist 99).

Aus

99) Richardus *de Trinitate.* L. I. c. 12. Illud autem certissimum est, quod in tota rerum universitate nihil esse potest, nisi possibilitatem essendi vel de seipso habuerit vel aliunde acceperit. Quod enim esse non potest, omnino non est. Ut igitur aliquid existat, oportet ut ab essendi potentia posse esse accipiat. Ex essendi itaque potentia esse accipit omne, quod in rerum universitate subsistit. Sed si ex ipsa sunt omnia, nec ipsa quidem est, nisi a semetipsa, nec aliquid habet, nisi a semetipsa. Si ex ipsa sunt omnia, ergo omnis essentia, omnis potentia, omnis sapientia. — Est itaque rationalis substantia et omnium summa, cui inest summa sapientia. Est, inquam, omnium summa, a qua est omnis essentia. — Non itaque aliud est essendi potentia, quam summa substantia. — Constat igitur, quod a summa quidem sub-

Aus diesen Begriffen von Gott, als dem **Urseyn** und dem **Urgrunde der Möglichkeit alles Seyns**, aus welchem auch der Beweis für sein Daseyn abgeleitet wurde, wird nun ferner abgeleitet, daß die Ursubstanz keine andere gleiche Ursubstanz neben sich, oder über sich habe, daß die Gottheit nichts anderes ist, als die höchste Ursubstanz, daß diese Substanz nur einzig ist, daß Wesen, Macht und Weisheit in Gott ein und dasselbe ist, daß Gott selbst nicht, noch weniger die menschliche Denkkraft etwas denken könne, was größer und besser als Gott sey; daß also Gott das vollkommenste Wesen sey, und ihm alle Vollkommenheiten, als Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allmacht, Allweisheit, beizulegen, ein Gemein- und Grundbegriff der Vernunft sey [100]). Gott kommt nicht allein die höchste Macht, sondern auch Allmacht, das ist, gränzenlose Macht, ohne Einschränkung, eben so auch die höchste, unumschränkte Weisheit, so wie den endlichen Wesen Vollkommenheit mit Mangel und Schwäche zu. Er ist die Fülle (plenitudo) der Macht und Weisheit selbst. Es ist unmöglich, daß es mehr als einen Allmächtigen

substantia est omne, quod est, sed si ab ipsa sunt omnia, praeter illam solam nulla est a seipsa. Et si ab ipsa est omne esse, omne posse, omne habere (sapere), procul dubio a seipsa habet totum, quod habet. Recte ergo haec substantia primordialis dicitur, qua omne, quod est, principium et originem sortitur.

100) Richardus *de Trinitate*. L. I. c. 20. Contingere igitur videtur quasi quadam dote naturae, quod cuncti paene tam eruditi quam minus eruditi solent habere familiare, et quasi pro regula tenere, Deo videlicet, quicquid optimum judicant, incunctanter attribuere, et quod quosdam de hac regula perspicua ratio ratiocinando non docet, sine dubietatis ambiguo devotio persuadet.

tigen gebe. Denn derjenige, der wahrhaft allmächtig ist, kann leicht machen, daß die übrigen nichts können. Was wäre aber das für ein Allmächtiger, der durch einen Andern beschränkt werden könnte? Die Natur verstattet nur Einen Allmächtigen. Es kann daher auch nur ein Gott seyn [101]).

Unter den göttlichen Eigenschaften sind einige, welche die menschliche Vernunft leicht annimmt, auch wenn sie nicht weiß, woher sie bewiesen werden, z. B. daß Gott unerschaffen, ewig, unermeßlich ist; andere aber würden keine solche feste Ueberzeugung hervorbringen, wenn sie nicht durch den katholischen Glauben gelehrt würden. Niemand würde leicht glauben, daß mehrere Ewige und Unermeßliche unmöglich sind, zumal da drei Personen geglaubt werden, denen einstimmig Ewigkeit und Unermeßlichkeit beigelegt wird, wenn nicht die Glaubensregel davon überzeugte [102]).

Gott ist ewig, nicht allein ohne Anfang (aeternus), sondern auch ohne Ende (sempiternus). Dieses beweiset Richard aus der Wahrhaftigkeit und Weisheit Gottes. In Gottes Weisheit ist nichts Falsches. Er wäre nicht höchst weise, wenn er betrügen oder betrogen werden könnte. Gott ist wahrhaft und zwar darum, weil er die Wahrheit selbst ist. Denn was er aus der Wahrheit hat, das hat er nur aus sich. Die Wahrheit ist aber niemals nicht gewesen, und wird nie nicht seyn. Es ist wahr gewesen, und wird in Ewigkeit wahr seyn, daß das Weltganze seyn konnte, sonst würde es nicht seyn. Die Wahrheit war also von Ewigkeit, und wird in Ewigkeit seyn, aus welcher wahr ist und wahr seyn wird, was von Ewigkeit wahr war, und in

101) Richardus *de Trinitate.* L. I. c. 25.

102) Richardus *de Trinitate.* L. II. c. 1.

in Ewigkeit wahr seyn wird. Da diese Wahrheit nun Gott selbst ist, so ist er ohne Anfang und ohne Ende [103]). In der Folge begreift er drei wesentliche Merkmale, die Anfangslosigkeit, Endlosigkeit und Unveränderlichkeit in dem Begriffe der Ewigkeit zusammen [104]).

Gott allein ist unerschaffen, alle Dinge außer Gott sind aus Nichts geschaffen. Gott allein ist von sich selbst, also unerschaffen. Alles Uebrige, was wirklich ist, oder seyn kann, hat sein Daseyn von ihm, entweder durch eine Naturwirkung, oder durch eine Gnadenwirkung. Da die Allmacht nicht ausarten oder verändert werden kann, so kann durch die Naturwirkung nichts anders entstehen, als ein Wesen, das von Gott selbst nicht verschieden ist. Dieses ist aber unmöglich, da nur ein allmächtiges Wesen seyn kann. Alles, was außer Gott ist, kann daher nur durch eine Gnadenwirkung entstehen, so daß, was Gott nach dem Entschlusse seines Wohlgefallens macht, er auch nicht hätte machen können. Was also von ihm hervorgebracht wird, kann die unveränderliche, unzerstörbare göttliche Substanz nicht zur Materie haben. Alle Dinge außer der göttlichen Substanz müssen daher entweder aus Nichts geschaffen worden seyn, oder etwas Veränderliches (eine ursprüngliche Materie) zum Stoffe haben. Aber woher kam diese ursprüngliche Materie, da sie nicht von sich selbst seyn, noch die göttliche Substanz zum Stoffe haben konnte? Hatte sie wieder eine andere Materie, so ist und ist sie nicht die ursprüngliche Materie. Daraus erhellet offenbar, daß die ursprüngliche Materie, daß alle materielle Dinge, vermittelst dieser Materie,

103) Richardus *de Trinitate.* L. II. c. 2.

104) Richardus *de Trinitate.* L. II. c. 4.

Materie, daß alle immaterielle Dinge, mit einem Worte, alle Dinge aus Nichts geschaffen worden sind [105].

Die göttliche Substanz oder die Gottheit (divinitas) ist nicht mittheilbar (incommunicabilis), das heißt, alle wesentliche göttliche Eigenschaften, als Allmacht, Weisheit, Ewigkeit, kommen nur Einem Objecte zu. Richard beweiset dieses aus dem Begriff der Substanzialität, worunter er nichts anders, als die wesentlichen Eigenschaften eines Objects versteht, und in die generelle, specielle und individuelle eintheilt [106]. Die Gottheit ist demnach eine individuelle Substanz.

Gott

105) Richardus *de Trinitate.* L. II. c. 8. Constat itaque, sola divina substantia excepta, cetera omnia vel ex nihilo facta, vel mutabile aliquid habere pro materia. Sed primordialis materia quaeso unde fuit, quae a semetipsa non esse, vel divinam substantiam pro materia habere omnino non potuit? Et si primordialis materia materiam habere dicitur, et primordialis asseritur simul, et primordialis esse negatur. Hinc ergo manifeste colligitur, quod primordialis materia, et materialia omnia mediante materia, quod immaterialia quaeque, et universaliter omnia sunt ex nihilo creata.

106) Richardus *de Trinitate.* L. II. c. 12. Substantialitatem namque dicimus illam proprietatem substantiae, ex qua habet substantia dici, et esse, humanae substantiae subsantialitas est ipsa humanitas. — Substantialitas autem illa est generalis, quae est aliquibus speciebus communis — specialis, quae competit unius tantum speciei omnibus individuis — individualis, quae uni soli quidem individuo inest, et pluribus substantiis omnino communis esse non potest. Für diese letztere fehlte es an einem eigenthümlichen Worte. Richard bildet daher dazu Substantiva von Eigennamen, z. B. Danielitas. Dieses ist die erste Spur der Häccitäten.

Gott ist das höchste Gut und das seligste Wesen. Diesen Satz beweiset er aus dem Begriff der Allmacht. Was allmächtig ist, dem kann keine Realität und Vollkommenheit fehlen. Es ist durchaus vollkommen in allen Rücksichten, und daher das höchste Gut und seligste Wesen; denn Seligkeit ist nichts, als die Allheit aller Realitäten, die Vollkommenheit in allem Guten. Gott ist die höchste Vollkommenheit nicht durch etwas Anderes, sondern durch sich selbst. Er ist seine eigene Vollkommenheit und Seligkeit. Es bestehet aber diese höchste Vollkommenheit und Allheit der Realitäten nicht in einer Zusammensetzung von vielen Vollkommenheiten — denn das Zusammengesetzte ist von Natur theilbar, veränderlich, womit die Ewigkeit und wahre Glückseligkeit streitet — sondern in der wahren und höchsten Einfachheit und Einheit [107]). Weil also das, was in der höchsten Substanz ist, oder vielmehr die höchste Substanz selbst die höchste Einheit ist, so ist in ihr das Seyn nichts anders, als das Leben, das Leben nichts anders, als das Denken, allmächtig seyn ist eben dasselbe, als höchst weise seyn. Hier ist die wahre Einheit mit der Allheit, die höchste Einfachheit mit der Unermeßlichkeit der Vollkommenheit, die höchst einfache Identität mit der Unendlichkeit aller Realitäten verbunden und harmonisch vereiniget [108]). Da

107) Richardus *de Trinitate.* L. II. c. 16. 17. Constat itaque, quia in illa aeterna felicitate et vere felici aeternitate sit vera incommutabilitas, et consequenter vera et summa simplicitas. Ubi autem summa simplicitas, ibi vera et summa unitas. Quicquid ergo in summo bono est, vere et summe unum est, nec ibi aliud et aliud esse potest, sed idem ipsum est totum quod est.

108) Richardus *de Trinitate.* L. II. c. 19 — 21. Ibi, quod adhuc mirabilius est, vera unitas cum ple-

Da Gott allmächtig ist, so ist er vermöge seiner Kraft allgegenwärtig, folglich auch seinem Wesen nach, da seine Allmacht nichts anders ist, als sein Wesen. Ist er wesentlich allenthalben, so ist er auch, wo ein Ort ist und wo kein Ort ist, an jedem Orte, außer jedem Orte, über, unter, in und außer Allem. Vermöge seiner einfachen Natur ist er aber nicht hier und dort in Theile zerstückelt, sondern allenthalben ganz, daher in keinem Orte eingeschlossen, räumlich also nirgends. Wie er nun in jedem Orte gegenwärtig, in keinem räumlich ist, so ist er auch in jeder Zeit ewig (aeternaliter), in keiner Zeit zeitlich (temporaliter). Von allem Künftigen ist ihm nichts künftig, von allem Gewesenen nichts vergangen, von allem Gegenwärtigen nichts vorübergehend. Er ist also in jedem Orte unbegreiflich, in jeder Zeit unveränderlich; an sich einförmig, in den Dingen vielförmig, indem er sich durch die Mittheilung seiner Gnade in dem einen so, in dem andern anders beweist, und dem Einen Macht ohne Leben, einem Andern Leben ohne Weisheit, dem Einen Güte ohne Seligkeit, einem Andern Güte und Seligkeit zusammen schenkt, und ohne selbst verändert zu werden, seine gütige Hand bald zusammenzieht, bald mehr oder weniger ausdehnt [109]).

Auf diese Art verbreitet sich Richard über die meisten ontologischen Eigenschaften Gottes, entwickelt sie deut-

plenitudinis universitate. Ibi summa simplicitas cum perfectionis immensitate. Ibi summa simplex identitas cum totius consummationis infinitate. — Quid, inquam, mirum, si ibi concordet et in unum concurrat identitas cum multiplicitatis infinitate, simplicitas cum magnitudinis immensitate, vera unitas cum totius plenitudinis universitate?

109) Richardus *de Trinitate.* L. II. c. 23.

deutlich, ohne sie zu erschöpfen, und bereitet dadurch den folgenden Denkern reichlichen Stoff für ihr analytisches Talent. Es scheint zwar auffallend, daß die moralischen Eigenschaften ganz übergangen sind; allein für diese findet er erst in der Ausführung der Trinitätslehre Gelegenheit zu reden. Diese war auch der Hauptzweck seiner ganzen Arbeit. Er hatte richtig bemerkt, daß diese Lehre weit mehr Schwierigkeit für die Ueberzeugung habe, als der Glaube an einen Gott; daher bietet er allen Scharfsinn auf, mehrere Punkte der Untersuchung durch Gründe der Vernunft recht in das Licht zu setzen, um alle Einwürfe der Vernunft dagegen abzuschneiden. Wir wollen nur die Grundlinien seiner Demonstration von der Dreiheit der Personen zur Probe ausheben.

Gott ist das vollkommenste Wesen, das höchste Gut. Diesem kann die höchste Liebe nicht fehlen, weil nichts besser und vollkommener, als die Liebe (charitas) ist. Nun gehet die Liebe in dem eigentlichen Sinne nie auf sich selbst, sondern auf ein von sich selbst verschiedenes Wesen. Wäre also in der Gottheit nicht eine Mehrheit von Personen, so könnte die Liebe gar nicht Statt finden [110]). Hier möchte man aber den Einwurf machen: Gott könnte die erschaffenen Wesen lieben. Allein diese Liebe ist nicht die höchste, sie ist nicht die

110) Richardus *de Trinitate.* L. III. c. 2. Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa charitas deesse non potest. Nihil enim charitate melius, nihil charitate perfectius. Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie charitatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut charitas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, charitas omnino esse non potest.

die vernünftige, geordnete Liebe, weil keine Kreatur der höchsten Liebe würdig ist [111]). Soll also in Gott die höchste Liebe seyn, so muß auch eine derselben würdige Person, d. i. eine Person, die selbst Gott ist, vorhanden seyn [112]). Die Liebe kann ferner nicht wahrhaft beglücken, wenn sie nicht gegenseitig ist, wenn nicht Einer ist, der liebt, und ein Zweiter, der geliebt wird, welcher den Ersten mit gleicher Gegenliebe umfaßt, und umfaßt wird. Das Vorzügliche in dieser gegenseitigen Liebe ist der Wille, den andern eben so zu lieben, wie sich selbst. Aber jein noch vorzüglicherer und deswegen seltener Grad ist der, zu wünschen, daß von demjenigen, den man am höchsten liebt und geliebt wird, ein Anderer auf gleiche Weise geliebt werde, und die Einstimmung des Zweiten in diesen Wunsch. Müssen wir nun dem höchsten göttlichen Wesen auch die höchste Liebe beilegen, so müssen die beiden geliebten Personen zur Vollendung ihrer Vollkommenheit einen Genossen der ihnen erwiesenen Liebe suchen und fordern. Wollten sie nicht, was die vollkommene Güte fordert, oder wäre das unmöglich, was

111) Richardus ibid. Sed dicis fortasse, etsi sola una persona in illa vera divinitate esset, nihilominus tamen erga creaturam suam charitatem quidem et habere posset, imo et haberet, sed summam certe charitatem erga creatam personam habere non posset. Inordinata enim charitas esset. Est autem impossibile in illa summae sapientiae bonitate charitatem inordinatam esse. Persona igitur divina summam charitatem habere non potest erga personam, quae summa dilectione digna non fuit.

112) Richardus ibid. Sed persona divina profecto non haberet, quam ob seipsam digne diligeret, si condignam personam omnino non haberet. Divinae autem personae condigna non esset persona, quae Deus non esset.

was sie verlangen, so wäre das ein Beweis von Mangel an Güte oder Macht. Es müssen also in dem göttlichen Wesen drei Personen seyn, und ohne Dreiheit kann die Vollendung der Vollkommenheit nicht bestehen [113]). Dieser Beweis der Trinität, daß die höchste Güte und Seligkeit Gottes nicht möglich ist ohne die Annahme von drei Personen, macht zwar dem Kopfe des Richards Ehre, aber wenn wir auf sein Fundament, und auf die Folgerungen, die sich daraus ergeben, die Aufmerksamkeit richten, so verschwindet alle Beweiskraft bis auf den Schein. Er beruhet auf der eigenthümlichen Natur endlicher vernünftiger Wesen, auf ihren Wünschen und Bedürfnissen, worin selbst eine Abhängigkeit liegt, welche

113) Richardus ibid. c. 11. Est itaque indicium magnae infirmitatis, non posse pati consortium amoris. Posse vero pati, signum magnae perfectionis. Si magnum est pati posse, majus erit, gratanter suscipere, maximum autem, ex desiderio requirere. Bonum magnum illud primum, melius secundum, sed tertium optimum. Demus ergo summo, quod praecipuum est, optimo, quod optimum est. In illis itaque mutuo dilectis utriusque perfectio ut consummata sit, exhibitae sibi dilectionis consortem aequa ratione requirit. Si enim nolit, quod perfecta bonitas exigit, ubi erit plenitudo bonitatis? Si autem velit, quod fieri nequit, ubi erit plenitudo potestatis? Hinc ergo manifesta ratione colligitur, quod praecipuus gradus charitatis est, et eo ipso plenitudo bonitatis esse non possit, ubi voluntatis aut facultatis defectus dilectionis consortem praecipuique gaudii communionem excludit. Summe ergo dilectorum, summe diligendorum uterque oportet, ut pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat. Vides ergo, quomodo charitatis consummatio personarum trinitatem requirat, sine qua omnino in plenitudinis suae integritate subsistere nequit. c. 18.

welche von dem unendlichen Wesen ausgeschlossen ist; und soll er etwas beweisen, so folgt aus ihm eine Mehrheit von Substanzen, welche das göttliche Wesen ausmachen. Es würde also daraus ein Tritheismus folgen. Da aber dieses gegen die Glaubensnorm ist; da er sich bemühet zu zeigen, daß die drei Personen nicht drei Substanzen sind, sondern eine Substanz ausmachen, so verlieret der Beweis alle Kraft. Er siehet dieses auch selbst ein, aber er beruhiget sich mit der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens, mit der Beschränktheit des menschlichen Geistes, und dem Inhalte des katholischen Glaubens [114]). Man kann nicht begreifen, wie das menschliche Auge in dem Sehen da empfindet, wo es nicht ist, und nicht empfindet, wo es ist; daß bei den übrigen Sinnen zur Empfindung Berührung des Gegenstandes (adhaerentia) nothwendig ist, nicht aber bei dem Auge; wie Körper und Seele, welche doch eine ganz verschiedene Natur haben, vereiniget sind; gleichwohl ist die Sache selbst doch unbezweifelt gewiß, wenn sie auch nicht begriffen werden kann. Allein die Unbegreiflichkeit in der Trinitätslehre ist von ganz anderer Art, als die angeführten Beispiele. Hier ist das Factum gewiß, aber die Vernunft kann den Grund davon nicht einsehen; doch wird durch die Unbegreiflichkeit auch selbst das Factum in Anspruch genommen, denn die Unbegreiflichkeit entspringt aus einem Widerspruche. Richard sucht diesen

114) Richardus *de Trinitate.* L. IV. c. 1. Sed quando unam (considerationem) cum alia conferimus, et quomodo concorditer et simul stare possit, attendimus (nisi fidei firmitas obsistat), protinus in ambiguum venit, quicquid multiplex ratio persuasit. Non enim facile capit humana intelligentia, ut possit esse plus quam una persona, ubi non est plus quam una substantia.

diesen Widerspruch in der Folge [115]) wegzuräumen durch eine nähere Bestimmung der Begriffe Substanz und Person (der Begriff der Person betrifft die Frage Wer, quis, der Begriff Substanz aber die Frage Was, quid); aber der Widerspruch wird nur verdeckt, nicht gehoben.

Es ist daher schon aus diesem Grunde nicht befremdend, daß Richard selbst durch die Anstrengung seiner Vernunft, und durch das Mißlingen seiner Versuche, das göttliche Wesen zu erforschen, so wie überhaupt durch das Unbefriedigende aller Speculation, zu einem Mysticismus hingeleitet wurde, wenn auch nicht schon früher in seinem Gemüthe eine Stimmung dafür vorhanden war. Das System der Theologie war schon zu seiner Zeit weit ausgesponnen; eine Menge Dogmen über Dinge, die außer dem Kreise der Erkenntniß liegen, war entwickelt, durch mehrere Disputationen fixirt worden; sie wurden geglaubt, ohne Gründe; die scheinbare Uebereinstimmung in der Annahme derselben, gab der individuellen Ueberzeugung mehr Leben und Stärke. Enthält nicht die Vernunft selbst auch Wahrheiten, die nicht demonstrirt werden können, und doch für gewiß gehalten werden? Dieses führt die Vernunft, so lange sie nicht eine helle und gründliche Umsicht von dem ganzen Erkenntnißvermögen hat, dahin, ein übernatürliches Erkenntnißvermögen, und die letzte Quelle, Bedingung und Grund der Erkenntniß, der Wahrheit und Gewißheit, außer sich selbst anzunehmen. Daher die allgemein verbreitete Neigung zum Glauben an Offenbarung, und die leichte Annahme und die feste Anhänglichkeit an derselben; daher der Hang zum Mysticismus. Ein mächtiger Keim zu demselben lag in der Neuplatonischen

115) Richardus *de Trinitate.* L. IV. c. 6 — 9.

nischen Philosophie; mit dieser verbreitete sie sich über die christliche Welt durch einige Kirchenväter von Ansehen, wie Augustinus und Dionysius der Areopagite. Der erste von diesen war wahrscheinlich auch in dieser Hinsicht nicht ohne Einfluß auf Richard geblieben, aber sein denkender Geist, die Kultur seiner Vernunft, und sein religiöser und sittlicher Geist, der sich durchgängig so schön ausspricht, hatten doch den größten Antheil an der Entwickelung und Gestaltung des Mysticismus, den wir bei ihm finden. Er erscheint hier in einer sehr empfehlenden Gestalt, er ist mit dem natürlichen Vermögen des menschlichen Geistes so innig verbunden, mit so vielen treffenden und gesunden Urtheilen, und mit den Lehren der offenbarten Religion verwebt, daß weder die positive Theologie, noch die Vernunft etwas dagegen mit Grund erinnern zu können scheinen, beide vielmehr sich der Erweiterung und Erhöhung der Naturkräfte freuen müssen, ob er gleich im Grunde doch nichts anders ist, als ein Supernaturalismus, der von einer Seite der Natur und Vernunft zugänglich gemacht worden. Da indessen der Mysticismus nach Richard häufiger erscheint, so verdient eine Darstellung der Hauptzüge desselben, zumal da er eine philosophischete Gestalt angenommen hat [116]), hier eine Stelle.

Ohne Weisheit kann kein Mensch Gott gefallen, denn durch die Weisheit wird sein Herz von allem Bösen gereiniget und geheiliget. Die Beschauung (contemplatio) ziehet das menschliche Gemüth ab von der Liebe des

116) Richardus *Benjamin minor de praeparatione animi ad contemplationem.* c. 75. Omnium mundanarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi scientiam ab alto despicit. Quid tale Aristoteles, quid tale Plato invenit, quid tanta philosophorum turba tale inve-

des Irdischen, und erhebet es zum Himmlischen durch die Liebe Gottes. Diese Beschauung ist aber selbst ein Geschenk Gottes (gratia contemplationis) durch die Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist, durch Erleuchtung, Erhebung, Richtung; sie ist die Bundeslade, welche sich Gott aus der menschlichen Seele erbauet, und ein Unterpfand der künftigen Vollkommenheit, wo die Menschen ohne Aufhören in der Betrachtung verharren werden [117].

Es sind drei Grundkräfte (principalia) in den Menschen, die freie Willkür, welche alle freie Handlungen unter sich hat, und wie der Kopf an dem Körper die oberste Stelle einnimmt; die Entschließung (consilium), welche wie das Herz die mittlere Stelle einnimmt, und aus der Tiefe der Weisheit, aus dem Verborgenen, gute und nützliche Rathschläge heraufholet; das irdische (sinnliche) Begehren, das Niedrigste in dem Menschen. Die freie Willkür ist das Erhabenste

nire potuit? Vere et absque dubio si hunc montem ingenii sui acumine ascendere potuissent, si ad seipsos inveniendos eorum eis studia sufficerent, si seipsos plene cognovissent, nunquam idola coluissent, nunquam creaturae collum inclinassent, nunquam contra creatorem cervicem erexissent. Hic defecerunt scrutantes scrutinio.

117) Richardus *Benjamin major sive de contemplatione.* L. I. c. 1. 2. Haec autem arca divino magisterio fabricatur et deauratur, quando humana intelligentia divina inspiratione et revelatione ad contemplationis gratiam promovetur. Sed quando ad hanc gratiam in hac vita proficimus, quid aliud, quam arrhas quasdam futurae illius plenitudinis accipimus, ubi sempiternae contemplationi perpetuo inhaerebimus?

habenste und Edelste in dem Menschen, das Bild Gottes, das durch keine Schuld, durch kein Unglück verloren, ja auch nicht einmal vermindert werden, durch keine Macht und Gewalt von Außen gezwungen werden kann; wenn auch die ganze Hölle zum Streite sich vereinigte, so kann doch kein Entschluß erzwungen werden. Die freie Willkür bestimmt alles in dem Menschen. Wenn auch eine Begierde gegen oder ohne Willen aufsteigt, so kommt sie doch nicht zur Ausführung, wenn nicht die Willkür einwilliget. Oft bestimmt die sinnliche Lust die Bewegungen des Körpers, das Gefühl der Seele, die Sinne und die Begehrungen. Aber die Wirklichwerdung alles dieses ist dem Wink und der Einwilligung der Willkür unterworfen.

Die Willkür regieret, aber das Herz belebet durch die Ueberlegung. Nach den Physikern hat der animalische Geist seinen Sitz in dem Kopfe, der natürliche in der Leber, der Lebensgeist in dem Herzen. Durch den ersten erhält der Körper die Sensibilität, durch den zweiten das Wachsthum, durch den dritten das Leben [118]). Was aber ein Körper ohne Leben ist, das ist eine materiale Handlung (opus) ohne gute Gesinnung. Wie das Leben aus dem Herzen ausgehet, und sich durch

118) Richardus *de statu interioris hominis.* c. 7. Sed idem ipsum corpus cor vivificat, quod caput gubernat. Nam ut secundum Physicos de his aliquid loquar, sicut sedem habet in capite spiritus animalis, et in hepate spiritus naturalis, sic sedem sortitur in corde spiritus vitalis. Et sicut per spiritum animalem corpus sensificatur et modificatur, et sicut per spiritum naturalem vegetatur, sic per spiritum vitalem vivificatur. Est itaque omnis sensus omnisque motus voluntarius a spiritu animali, vegetatio autem a spiritu naturali, vita vero a spiritu vitali.

alle Glieder ergießet, so entspringt alle gute Gesinnung aus der Ueberlegung; diese belebet alle Werke der Tugend zu dem Wachsthum des Verdienstes, und verbessert die bösen Gesinnungen. Alles Verdienst, aller Werth der Handlungen liegt in der Gesinnung.

Das irdische Begehren treibt die Seele durch Lust und Begier bald zu diesem, bald zu jenem; es ist sehr veränderlich, jagt bald einem Gegenstande nach, der ihm bald wieder anekelt, und läuft bald wieder einem verachteten mit größerer Hitze nach. Darum läßt es die Seele nie zu einer festen Ruhe gelangen. Es ist ein unerschöpflicher Abgrund, aus welchem unendlich mannigfaltige Begierden entspringen; alle kommen aus der Nothwendigkeit (Bedürfniß); alle zielen auf Befriedigung (satietas), und suchen diese durch das Vergnügen [119]).

Der Mensch hat nach dem Sündenfalle zwar nicht die Freiheit der Willkür ganz verloren, denn das war unmöglich, aber ihre Kraft und Stärke. Freiheit bestehet mit Schwäche. Böses thun ist Schwäche, Gutes thun ist Kraft. Die Einwilligung zu beiden ist die Freiheit, welche durch keine Gewalt erzwungen werden kann. Eine Folge von der Schwäche der freien Willkür ist der Streit des Körpers mit dem Geiste, der Streit der Laster, ja selbst der Tugenden (z. B. der Gerechtigkeit und der Gutmüthigkeit) unter einander. Jetzt kann der Mensch aus Freiheit Böses, aber nicht ohne göttlichen Beistand Gutes thun. Das Verderbniß des Herzens bestehet in der Blindheit, daß es das Gute und Böse nicht erkennen, nicht unterscheiden kann, und Irrthümern in Rücksicht auf die Qualität und Quantität (die verschiedenen Grade des Guten und Bösen) unterworfen ist. Diese Blindheit kann nur derjenige aufheben,

119) Richardus ibid. c. 8 — 11.

ben, welcher anfänglich Licht und Finsterniß von einander geschieden hat. Hier ist noch der Widerstreit zwischen dem Urtheile und dem Entschlusse zu bemerken, da ungeachtet des richtigen Urtheils doch nicht immer der Entschluß, das Gute zu lieben und auszuüben, das Böse zu hassen und zu lassen, damit übereinstimmet. Es ist leichter, zu beurtheilen, was erlaubt oder nicht erlaubt ist, als dasjenige auszuwählen, was zu thun nützt und frommt. Dazu gehört ein praktisches Ueberlegungsvermögen (deliberatio), welches eine Gabe der Gottheit ist.

Der ganze geistige Mensch ist nicht allein schwach, sondern auch ungesund. Die Gesundheit des Körpers ist die Unverdorbenheit der körperlichen Organisation, und die abgemessene Proportion der vier Säfte, aus welchen der ganze Körper besteht, vegetirt, ernährt und erhalten wird. Alle diese sind in jedem Körper unter einer bestimmten, in jedem Körper verschiedenen Proportion vorhanden, und machen die verschiedenen Complexionen aus. So lange als jeder derselben seinen gehörigen Ort und die der Natur gemäße Ordnung und Quantität behält, so lange ist der Körper gesund. Was die vier Hauptsäfte in dem Körper, das sind die vier Hauptaffecten, die Liebe, Haß, Freude, Schmerz, in der Seele. Sie bringen, je nachdem sie die gehörige Ordnung und das rechte Maß stören, mancherlei Krankheiten hervor. Und wie kann es anders seyn? Ist es möglich, daß das Gemüth seine Affecten nach dem vollkommenen Gesetz der Gleichheit nur in einer einzigen Sache einschränken könne, so lange die Vernunft keine Sache vollkommen begreifen, und den Grad ihres Werths nach allen Bestimmungen nicht erreichen kann? Jede Stunde fehlen wir in unserer Schätzung des Werths der Dinge, und lassen uns von unseren Be-

Begierden, nachdem die Zügel des Rechtsgesetzes zerbrochen sind, hinreißen. Die verlorne Gesundheit kann nur durch Erleuchtung und Stärkung von Oben bis auf einen gewissen Grad in diesem Leben wieder erlangt werden [120]). So führet Richard alles auf die Gnade zurück, denn auch die Natur ist ein Geschenk der Güte Gottes, und also Gnade (die gratia praeveniens, subsequens) [121]).

In der Natur des Menschen unterscheiden wir die Vernunft und das Gefühl. Durch die erste erkennen und unterscheiden, durch das zweite lieben und hassen wir. Die erste bezieht sich auf die Wahrheit, das zweite auf die Tugend [122]). Die Weisheit wird mehr gesucht, als die Tugend und Gerechtigkeit. Denn die Gerechtigkeit fordert, die Aeltern, ja die Feinde zu lieben, das Seinige aufzuopfern, Beleidigungen geduldig zu ertragen, seinen eignen Ruhm aufzugeben. Alles dieses wird von denen, die sich in die Welt verliebt haben, für Thorheit und zu mühsam gehalten. Indessen ist doch ein enges Band zwischen beiden Schwestern. Die Weisheit führet zur Tugend, und die Tugend zur Weisheit [123]). Die Tugendübung ist Vorbereitung zur Beschauung (contemplatio), und die Beschauung stärkt

120) Richardus ibid. c. 33 seq.

121) Richardus ibid. c. 20.

122) Richardus *Benjamin minor s. de praeparatione animi ad contemplationem.* c 3. Omni spiritui rationali gemina quaedam vis data est ab illo patre luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum. Una est ratio, altera est affectio: ratio, qua discernamus, affectio, qua diligamus. Ratio ad veritatem, affectio ad virtutem.

123) Richardus ibid. c. 2. 4.

stärkt und vollendet die Tugend. Das Mittel dazu ist die Selbsterkenntniß. Wer sich und seinen inneren Zustand erkannt hat, der muß aus der göttlichen Offenbarung erkennen, was und wie er seyn soll, durch welchen Gehorsam er Gott wohlgefällig werden könne. Ein Gemüth, das durch mannigfaltige Wünsche und Gedanken zerstreuet, sich nicht sammlen kann, verdienet nicht diese Gnade [124].

Die Beschauung, das Denken und Meditiren können zwar einen Gegenstand haben, sind aber doch in mehreren Merkmalen unterschieden, vorzüglich in dem Gange. Das Denken (cogitatio) gehet abwärts, langsamen Schritts, ohne Hinsicht auf das zu erreichende Ziel, und schweift hieher und dorthin. Die Nachforschung (meditatio) strebt mit großer Anstrengung des Gemüths, das Ziel ihrer Thätigkeit durch einen schweren und oft rauhen Weg zu erreichen. Die Beschauung erhebt sich mit freiem Fluge, wohin sie der innere Trieb führet, und beweget sich mit besonderer Beweglichkeit. Das Denken kriechet, die Forschung schreitet einher und läuft öfters, die Beschauung umflieget alles, und schwingt sich, wenn sie will, zum Höchsten.

124) Richardus ibid. c. 78 — 83. Qui igitur montem ascendit, qui diligenter attendit, qui diutius quaerit, qui tandem invenit, qualis sit, restat, ut ex divina revelatione cognoscat, qualis esse debeat, quale mentis aedificium Deo praeparet, quibus obsequiis Deum placare oporteat. Mens igitur, quae adhuc per varia desideria spargitur, quae variis cogitationibus huc illucque distrahitur, quando putat, hanc gratiam accipere merebitur? Quae nondum potest seipsam in unum colligere, quae necdum novit ad seipsam intrare, quando poterit ad ea, quae supra seipsam sunt, contemplatione ascendere? L. IV. c. 6.

Höchsten. Das Denken gehet mit unsteter Bewegung von einem Gegenstande zum andern fort; die Forschung umfaßt einen Gegenstand anhaltend; die Beschauung verbreitet sich unter einem Gesichtspunkt über unzählige Dinge. Das Denken ist ohne Arbeit und Frucht; in dem Nachforschen ist Arbeit und Frucht; die Beschauung dauert fort ohne Arbeit mit Frucht. In dem Denken ist ein Ausschweifen, in der Forschung ein Nachspüren, in der Beschauung ein Bewundern (Entzücken). Aus der Imagination entspringt das Denken, aus der Vernunft das Nachforschen, aus der I n t e l l i g e n z die Beschauung. Die Intelligenz nimmt die oberste, die Vernunft die mittlere, die Imagination die unterste Stelle ein. Alles, was dem untern Sinne unterworfen ist, ist auch dem höheren untergeordnet. Was die Imagination begreift, begreift auch die Vernunft und mehreres Höhere. Was die Imagination und die Vernunft begreift, das alles und vieles, was ihnen unbegreiflich ist, kann von der Intelligenz gefaßt werden [125]).

Die B e s c h a u u n g ist e i n e f r e i e, a u f G e g e n s t ä n d e d e r W e i s h e i t m i t B e w u n d e r u n g g e r i c h t e t e D u r c h s c h a u u n g d e s G e i s t e s. Sie hat dieses mit dem Denken und Nachforschen gemein, daß es eine Anschauung ist; mit der Nachforschung stimmt sie darin überein, daß sie sich mit dem Studium der

125) R i c h a r d u s *Benjamin de contemplatione.* L. I. c. 3. Cogitatio per devia quaeque lento pede sine respectu perventionis passim huc illucque vagatur. Meditatio per ardua saepe et aspera ad directionis finem cum magna animi industria nititur. Contemplatio libero volatu quocunque eam fert impetus mira agilitate circumfertur. Cogitatio serpit, meditatio incedit et ut multum currit, contemplatio autem omnia circumvolat et cum voluerit, se in summis

der Weisheit und Wissenschaft beschäftiget, mit dem Denken, daß sie mit freier Bewegung ohne Mühe und Hindernisse bald dahin bald dorthin gehet. Aus einem gespannten Denken kann ein Nachforschen, aus einem angestrengten Nachforschen Beschauung entstehen, wenn der gesuchte Gegenstand endlich gefunden wird, und ihn der menschliche Geist mit Eifer festhält, mit Bewunderung und Entzücken länger bei ihm verweilet [126].

Richard unterscheidet sechs Arten oder Stufen der Beschauung, wovon zwei in das Gebiet der Imagination, zwei in das Gebiet der Vernunft, zwei in das Gebiet der Intelligenz gehören. Die erste ist die Beschauung durch die bloße Imagination; die zweite in der Ima-

summis librat. Cogitatio est sine labore et fructu, in meditatione est labor cum fructu; contemplatio perseverat sine labore cum fructu. In cogitatione evagatio, in meditatione investigatio, in contemplatione admiratio. Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio. — Cogitatio semper vago motu de uno ad aliud transit, meditatio circa unum aliquid perseveranter intendit, contemplatio sub uno visionis radio ad innumera se diffundit.

126) Richardus ibid. L. I. c. 4. Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa. — Videtur itaque tribus esse commune et quasi substantiale, quendam animi aspectum esse. Ubi enim nihil mente conspicitur, nullum horum recte dicitur vel esse affirmatur. — Solet sane simile aliquid circa meditationem accidere. Nam veritatem quidem diu quaesitam tandemque inventam mens solet cum aviditate suscipere, mirari cum exultatione, ejusque admirationi diutius inhaerere. Et hoc jam est meditationem meditando excedere, et meditationem in contemplationem transire.

Imagination nach der Vernunft; die dritte in der Vernunft nach der Imagination; die vierte in der Vernunft nach der Vernunft; die fünfte die Beschauung dessen, was über die Vernunft, aber nicht gegen die Vernunft; die sechste dessen, was über die Vernunft ist, und gegen die Vernunft zu seyn scheint [127].

Die erste Art ist die mit Entzücken verbundene Beschauung der sichtbaren Dinge, die Gegenstand des körperlichen Sinnes sind, oder die Bewunderung des Schöpfers aus der Betrachtung der körperlichen Dinge. Die Gegenstände sind die Naturobjecte nach ihrer Materie, Form (äußeren Qualität), und Natur (oder inneren Qualität), die Producte der Natur und Kunst, die Sitten. Die zweite Stufe bestehet in der Erforschung der verborgenen Ursachen und Gründe der sichtbaren Dinge, womit sich fast die ganze Philosophie ausschließlich beschäftiget [128]. Hier wird die Imagination von der Ver-

127) Richardus ibid. L. I. c. 6.

128) Richardus ibid. L. II. c. 18. Quis autem nesciat, quomodo tota pene mundana Philosophia in hoc maxime laborat, ut latentes rerum visibilium causas sagacitatis suae investigatione inveniat et in palam producat? Vide quam magnas, quam multas doctrinae opes scientiaeque gazas praeclara illorum Philosophorum ingenia conquisierunt, reposuerunt, tibique in ejusmodi usus reliquerunt. Verumtamen haec omnia in solam extrinsecam arcae deaurationem sufficere non possunt. Si autem eam et intrinsecus deaurare cupis, melius tibi in ejusmodi usus a christianis Theologis, quam a mundi Philosophis, materiam requiris. Verumtamen sicut illorum gazae ad arcae deaurationem intrinsecam, sic nec istorum sufficere possunt ad ejus deaurationem extrinsecam. Nam nec illi occultam rerum naturam plene perspicere potuerunt, nec isti occultam Dei justitiam perfecte penetrare potuerunt.

Vernunft bestimmt, geleitet, gerichtet; denn indem man die verborgenen Gründe erforschet, stellet man sich auch oft das Sichtbare in einer andern Form und Ordnung vor. Die dritte Stufe ist die Vorstellung der Beschaffenheit der unsichtbaren Dinge durch die Aehnlichkeit der sichtbaren. Hier erhebt sich der Mensch von dem Irdischen zu dem Geistigen, er verläßt die gewöhnlichen Gedankenreihen, und schwingt sich auf zu dem Höheren. Hier fängt das Licht, die Weisheit Gottes, welche den Menschen Wissenschaft lehret, und erleuchtet, an, sich zu äußern. Die sichtbaren Werke des Schöpfers haben die Bestimmung, daß sie nicht allein zu den Zwecken des gegenwärtigen Lebens dienen, sondern auch das Schattenbild von den künftigen Gütern und den geistigen Dingen in sich tragen [129]). Die sichtbare Welt enthält einen geistigen Nahrungsstoff für den inneren Menschen, und die Imagination ist die Führerin der Vernunft zum Unsichtbaren. Nie würde sich die Vernunft zur Betrachtung des Unsichtbaren erheben, wenn ihr nicht die Imagination durch die Vorstellung der Form des Sichtbaren Aehnlichkeiten und die Form ihrer Nachforschung darreichte. Der körperliche Sinn gehet dem geistigen in der Erkenntniß der Dinge voraus; denn außerdem würde der letzte gar nichts von den Dingen zu denken haben [130]). So wie Seele und Leib, obgleich ganz ungleich-

129) Richardus ibid. L. II. c. 14. Creatoris autem opera quaelibet visibilia ad hoc sunt creata, sic sunt disposita, ut et praesentis vitae usibus ministrarent, et futurorum bonorum umbram gererent, unde fit etiam, ut operatio industriae, in quantum imitatur naturam, in tantum in se gestet invisibilium vel futurorum umbram.

130) Richardus ibid. L. II. c. 17. Absque dubio sensus carnis sensum cordis in cognoscendis rebus

gleichartig, doch auf das innigste mit einander verbunden sind, so daß durch den Willen der Körper bewegt wird, und durch die äußere Empfindung eine innere entsteht, so ist auch das Sichtbare, ungeachtet der inneren Verschiedenheit, doch ein Gemälde und Vorbild des Inneren und Unsichtbaren [131]).

Auf der vierten Stufe beschäftiget sich die Beschauung mit den geistigen Theorien, mit den unkörperlichen und unsichtbaren Substanzen (essentiis), den menschlichen und englischen Geistern. Die Erkenntniß des menschlichen Geistes ist die Bedingung der Erkenntniß der Engel und Gottes. Der Geist erforschet Alles, auch die Tiefen der Gottheit. Willst du aber die Tiefen der Gottheit erforschen, so erforsche zuerst die Tiefen deines Geistes. Es gehört dazu ein ganz eigener geistiger Sinn, das Auge der Intelligenz, durch welches

rebus praecedit, quia nisi prius sensibilia per sensum corporis animus caperet, omnino non inveniret, quid de eis saltem cogitare potuisset.

131) Richardus ibid. L. II. c. 17. 18. Quid enim dixerim rerum visibilium formam nisi quandam quasi rerum invisibilium picturam? Sit modo aliquis, qui nunquam leonem se vidisse dicat, quem tamen videre desiderat. Si ei leonis imago in pictura aliqua convenienter expressa ostenditur, profecto qualem eum cogitare debeat, ex eo, quod videt, statim admonetur. Denique secundum lineamenta, quae superficie tenus expressa considerat, solida membra et vivum animal sibi in mente format. Cogita nunc, quantum sit inter illud, quod videt exterius, et inter hoc, quod in sua cogitatione sibi fingit interius. Sic sane in hoc contemplationis genere longe a se distant invisibilia, quae in mente versamus, et ea, quae per imaginationem cernimus, et tamen ad illa exprimenda ex istis similitudinem trahimus.

welches wir nicht etwa das Verborgene auf dem Wege der Untersuchung erforschen, wie durch das Auge der Vernunft, sondern wodurch wir das Unsichtbare eben so unsichtbar, gegenwärtig und wesentlich schauen, wie wir das Körperliche durch den körperlichen Sinn sichtbar, gegenwärtig und körperlich anschauen. Doch wagt Richard nicht, zu entscheiden, ob der niedere und der höhere Sinn zwei wesentlich verschiedene Sinne, oder nur zwei Werkzeuge eines und desselben Sinnes seyen [132]). Die Sünde hat diesen Sinn verdunkelt und mit einem Vorhange bedeckt. Er muß daher von Gott erleuchtet werden. Es gibt auch für diesen Dinge, die nicht begreiflich sind. Können wir auch unsern Willen und unser Denken, und die unendlich mannigfaltigen Gegenstände, worauf sie gerichtet sind, das unendlich Mannigfaltige, was wir wollen, denken, wissen, nicht wissen, sehen, so können wir doch nicht die geistige Substanz in ihrer Reinheit sehen, sondern bedürfen dazu der göttlichen Erleuchtung [133]). Was wir dadurch erkennen, ist zwar gering in Ansehung auf die Vollständigkeit des Wissens, aber doch reichhaltig in Rücksicht auf den Gewinn und Nutzen. Wer würde z. B. an eine künftige Vergeltung denken, wenn er nicht von der Unsterb-

132) Richardus ibid. L. III. c. 9. Intelligentiae siquidem oculus est sensus ille, quo invisibilia videmus non sicut oculo rationis, quo occulta et absentia per investigationem quaerimus et invenimus, sicut saepe causas per effectus, vel effectus per causas, et alia atque alia quocunque ratiocinandi modo comprehendimus. Sed sicut corporalia corporeo sensu videre solemus, visibiliter, praesentialiter atque corporaliter, sic utique intellectualis ille sensus invisibilia capit invisibiliter quidem sed praesentialiter, sed essentialiter.

133) Richardus ibid. L. III. c. 14.

sterblichkeit der Seele überzeugt wäre? Könnte er dann noch an der Zügelung seiner Lüste und Begierden arbeiten, an Genugthuung für das begangene Böse denken? Wäre Tapferkeit, Muth und Geduld in den Widerwärtigkeiten des Lebens möglich? Alles, was von der Erlösung, von den Sakramenten, von den göttlichen Geboten und Verheißungen geglaubt wird, wäre umsonst und vergeblich [134]). — Indem er nun das ganze Feld dieser Beschauung oder der Seelenkunde durchgeht, beweiset er einen trefflichen, geübten Beobachtungsgeist, und eine vielseitige Kenntniß. Wie trefflich schildert er nicht, indem er auf die Erkenntniß kommt, die mannigfaltigen Wunder der productiven und reproductiven Einbildungskraft, der unterscheidenden und forschenden Vernunft, des Willens, des Gefühls, des praktischen Urtheilsvermögens [135])? Welcher reiche Stoff für das weitere Beobachten und Reflectiren, wenn nicht der dürre Speculationsgeist sich in andere unfruchtbare Regionen verirrt hätte! Er vergißt aber auch nicht die Wunder der Gnade, welche alles Gute in dem Menschen wirkt [136]).

Die

134) Richardus ibid. L. III. c. 15.

135) Richardus ibid. L. III. c. 21. Quale quaeso est, tot rerum atque tantarum in momento, in ictu oculi picturas efficere, et iterum easdem eadem facilitate delere, vel alio atque alio modo multiformiter variare? Nonne per imaginationem animus quotidie novum coelum, novam terram, cum voluerit, creat, et in illo phantastico mundo quasi alius quidam creator quantaslibet ejusmodi generis creaturas omni hora actitat et pro arbitrio format?

136) Richardus ibid. L. III. c. 24. Absque dubio quicquid boni in bonorum cordibus agitur, septiformis ille spiritus per inspirantem gratiam ope-

Die fünfte und sechste Stufe der Beschauung betrifft diejenigen Gegenstände, welche über oder auch gegen die Vernunft sind, z. B. Gott, Trinität, und daher nur durch Offenbarung erkannt, nur auf Treue und Glauben, ohne Vernunftgründe, geglaubt werden. Ueber die Vernunft ist das, was durch keine Erfahrung bewiesen, durch keinen Vernunftschluß vollständig und überzeugend dargethan werden kann; gegen die Vernunft, wenn Erfahrungen und Vernunftgründe demselben zu widersprechen scheinen. Dort fehlen Erfahrungsbeweise, und Vernunftbeweise reichen nicht hin; hier widerstreiten beide. Bei diesen Gegenständen müssen Wunder und Autoritäten die Stelle von Erfahrungen und Gründen vertreten. Doch ist zu bemerken, daß hier nur die Rede von menschlicher, nicht von göttlicher Vernunft ist. Was jene übersteiget, muß dennoch in dieser gegründet seyn. Diese zwei letzten Arten beschreibt Richard ausführlich nach den verschiedenen Unterarten. Diese Beschauung erfordert eine übernatürliche Einwirkung der Gottheit auf den menschlichen Geist, wodurch er erweitert (dilatatio), erhöhet (sublevatio), ja ganz aus sich heraus versetzt und entrückt wird (excessus, alienatio animi). Dies letzte geschiehet durch ein Uebermaß der Andacht, oder der Bewunderung, oder der Entrückung [137]. Er zeigt, wie die göttliche Gnade

operatur. Ecce unus atque idem spiritus tot mentibus semper et ubique praesidet, et gratiae suae munera multipliciter impendit.

137) Richardus ibid. L. V. c. 5. Tribus autem de causis, ut mihi videtur, in mentis alienationem adducimur. Nam modo prae magnitudine devotionis, modo prae magnitudine admirationis, modo vero prae magnitudine exultationis fit, ut semetipsam mens omnino non capiat, et supra seipsam elevata in abalienationem transeat.

Gnade zuweilen ungesucht sich einfindet, zuweilen dem Streben des menschlichen Geistes begegnet, wie sie empfangen und festgehalten werden müsse. Sein richtiger Sinn mochte aber wohl fühlen, wie diese Lehre allen Schwärmereien Thür und Thor öffne; daß nicht alle für Offenbarung ausgegebene Vorstellungen wirkliche Offenbarung seyen, und daß es daher ein Kriterium für ihre Beurtheilung geben müsse, welches er in der Erfahrung, und bei übersinnlichen Dingen in der Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift suchte [138]).

Wie Richard, so suchte auch Alanus aus Ryssel, ein Cistercienzer Mönch und Zeitgenosse des Bernhard von Clairveaux, mit noch größerer Strenge und Ueberzeugungskraft, nach Art der mathematischen Demonstration, eine Religionsphilosophie zu gründen, welche auf richtigen Folgerungen aus unumstößlichen Principien und Definitionen beruhete. Er war ebenfalls ein vielseitig gebildeter Mann, vertraut mit

138) Richardus *Benjamin minor.* c. 81. Sed si jam te existimas ascendisse ad cor altum, et apprehendisse montem illum excelsum et magnum, si jam te credis Christum videre transfiguratum, quicquid in illo videas, quicquid ab illo audias, non ei facile credas, nisi occurrant ei Moyses et Elias. — Suspecta est mihi omnis veritas, quam non confirmat scripturarum auctoritas, nec Christum in sua clarificatione recipio, si non assistant ei Moyses et Elias. — Si Christus docet me de rebus exterioribus vel de intimis meis, facile recipio, utpote in his, quae comprobare possum proprio experimento; verum ubi ad alta mens ducitur, quoniam de coelestibus quaestio ventilatur, ubi de profundis rebus agitur, in tantae sublimitatis vertice non recipio Christum sine teste nec rata poterit esse quamlibet verisimilis revelatio sine attestatione Moysis et Eliae, sine scripturarum auctoritate.

mit den sieben freien Künsten, mit der Philosophie und Theologie, weswegen er den Ehrentitel eines doctoris universalis und den Zunamen des Großen erhielt. Zu Ryssel geboren gegen 1114, trat er gegen 1125 in den Cistercienser Orden zu Clairveaux, wurde 1140 Abt zu La Rivaux, und 1151 Bischof zu Auxerre, kehrte aber mit freiwilliger Resignation gegen 1167 in das Kloster zurück, und starb, nach den gründlichen Untersuchungen des Oudin, der die Meinung eines jüngern Alanus in dem dreizehnten Jahrhundert durch historische und kritische Gründe widerlegt hat, gegen 1203. Unter mehreren Schriften verdienen seine fünf Bücher de arte seu articulis catholicae fidei, welche dem Papst Clemens III. dediciret sind, vorzügliche Aufmerksamkeit.

Die größere Bekanntschaft mit den Mahomedanern, welche die Christenheit nicht allein mit den Waffen der Macht, sondern auch durch geistige Waffen bestritten, die Angriffe der Juden und Ketzer, gaben die Veranlassung zu diesem Systeme der christlichen Religion. Alanus wollte diese auf eine siegreiche Weise vertheidigen; nicht durch Wunder und Autoritäten des alten und des neuen Testaments, weil diese die neuen Ketzer nicht glauben, andere verwerfen, sondern durch Gründe der Vernunft, welchen jene Gegner nichts entgegen setzen könnten. Doch hielt er dieß zwar zum polemischen, aber doch nicht zum dogmatischen Gebrauche hinreichend [139].

Alanus

139) Alanus de Insulis *de Arte* (in Pezii *Thesaurus anecdotorum novissimus*, T. I.) p. 476. Sed nec miraculorum gratia mihi collata, nec ad vincendas haereses sufficit auctoritates inducere, cum illas moderni haeretici aut prorsus respuant aut pervertant. Probabiles igitur fidei nostrae ratio-

Alanus schickt seiner Demonstration erst Worterklärungen voraus, worin er angibt, in welchem Sinn er gewisse Kunstworte gebrauche. Darauf folgen drei Heischesätze (petitiones), die zwar nicht ganz evident sind, aber doch auch durch keine höheren Sätze bewiesen werden können. Man soll sie ihm also zum Beweis der folgenden Sätze einräumen [140]). Endlich setzt er noch gewisse Gemeinbegriffe oder Sätze des gemeinen Verstandes (communes animi conceptiones), die so evident sind, daß, wer sie hört, sogleich von ihrer Wahrheit überzeugt wird, voraus. Da dieser Versuch an sich merkwürdig ist, und von dem Zustande der Philosophie, von dem Grade der Entwickelung der Begriffe, und von dem wissenschaftlichen Beginnen und Streben gute Aufschlüsse gibt: so ist der erste Theil wenigstens mit den Voraussetzungen hier einer Stelle werth.

Erklärungen: 1) Ursache ist, wodurch ein Erschaffenes sein Seyn hat. 2) Substanz ist, was aus

nes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosissime ordinavi, ut qui Prophetiae et Evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem rationibus inducantur. Hae vero rationes, si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene sufficiunt usquequaque. Fides enim non habet meritum, cui ratio humana ad plenum praebet experimentum Haec etenim erit gloria nostra, perfecta scientia comprehendere in patria, quod nunc quasi in aenigmate per speculum contemplamur.

140) Alanus ibid. Tres autem petitiones subjunctae sunt, quia cum probari per alia non possint tanquam maximae, licet non adeo evidentes, verumtamen ad probationem sequentium illas peto mihi concedi.

aus der Substanz. Materie oder Form besteht. 3) Materie ist ein der Form empfängliches unterschiedenes Ding. 4) Die Form ist, was durch das Zusammentreffen von Eigenschaften hinzukömmt, und das Subject zu einem von allen andern Substanzen Unterschiedenen macht [141]. 5) Die Eigenschaften proprietates) sind theils substantiell, theils accidentell; die ersten verbinden sich mit der Materie des Subjects zur Vollendung der Substanz; accidentell sind die zufällig hinzukommenden. 6) Accidenz ist eine Eigenschaft, welche durch das Subject existirt, demselben kein Seyn, sondern nur ein Verschiedenseyn gibt. 7) Unterschieden ist das, was durch Eigenschaften geformt ist, deren Inbegriff in einem Andern nicht gefunden werden kann. Das Verschiedenseyn machen Eigenschaften und Formen. 8) Verschieden (discretum) ist, was unterschieden ist, oder macht, daß sich etwas unterscheidet [142]. 9) Bewegung ist ein Accidenz, welches

 auf

141) Alanus p. 477. Causa est, per quam habet aliquid esse, quod dicitur creatum. Substantia est, quae constat ex substantia, materia vel forma. Materia est res discreta formae susceptibilis. Forma est, quae ex concursu proprietatum adveniens a qualibet alia substantia facit suum subjectum aliud esse.

142) Alanus p. 477. Proprietas est alia substantialis, alia accidentalis. Substantialis est, quae componitur subjectae materiae ad complendam substantiam. Accidentalis est, quae est adventitiae materiae. Accidens est proprietas, quae per subjectum existit, eidem esse non conferens, sed differre. Differre autem dicitur, quod informatum est proprietatibus, quarum collectio in alio inveniri non potest. Differre autem faciunt proprietates et formae. Discretum est, quod differt, vel quod differre facit.

auf eine Veränderung des Subjects abzielt. Es gibt sechs Arten der Bewegung: Erzeugung, Zerstörung, Vermehrung, Verminderung, Veränderung in Rücksicht auf den Ort, Veränderung [143]. 10) In der Wirklichkeit (actu) ist, was nicht in dem Verstande, sondern wirklich in der Anzahl der Dinge gefunden wird [144]. 11) Verstand ist das Vermögen der Seele, vermittelst der Form die Dinge zu begreifen. 12) Nenn- und Zeitwörter sind Laute zur Bezeichnung dessen, was wir durch den Verstand begriffen haben. 13) Zahl ist die natürliche Summe der unterschiedenen Dinge [145].

Heischesätze: 1) Jede Zusammensetzung hat ihre zusammensetzende Ursache. 2) Keine Ursache eines Dinges geht ins Unendliche. 3) Was den Ursachen der erschaffenen Dinge zugeschrieben wird, und nicht durch ihre Wirkung darin ist, wird auch den Ursachen derselben zugeschrieben [146].

Sätze des gemeinen Verstandes: 1) Jede Sache hat ihr Daseyn durch dasjenige, was ihre Ursache zum Daseyn bringt. 2) Jede Ursache ist eher und besser,

143) Alanus p. 478. Motus est accidens, quod attenditur secundum aliquam subjecti mutationem.

144) Alanus p. 478. In actu esse dicuntur, quae non intellectu, sed actualiter in rerum numero deprehendimus.

145) Alanus p. 478. Intellectus est potentia animae, adminiculo formae rem comprehendens. Numerus est naturalis discretorum summa.

146) Alanus p. 478. Haec tria sunt, quae peto, seu petitiones. I. Cujuslibet compositionis causam

ser, als ihr Verursachtes. 3) Nichts ist eher, besser oder höher, als es selbst ist [147]). 4) Wenn ein Höherer einen Niederen hat, so ist der Niedere gehalten, sich und alles, was er hat, zur Ehre und nach dem Willen des Höheren anzuwenden. 5) Wer Unrecht thut, ist um so strafwürdiger, je höher der Beleidigte ist. 6) Nach der Würde dessen, gegen den man gesündiget hat, muß die Genugthuung steigen. 7) Kräftig wird das Gemüth durch das Gehörte, noch kräftiger durch das Gesehene bewegt.

Diese Erklärungen, Heischesätze und Grundsätze wendet Alanus nun an, um folgende Lehrsätze (theoremata) zu beweisen:

I. Was die Ursache der Ursache ist, ist auch Ursache des Verursachten (Erklär. 1 und Grunds. 1). Wenn A die Ursache ist von B, und B von C, so erhellet, daß A auch die Ursache ist von C. Denn dann hat C sein Daseyn durch B, und B sein Daseyn durch A. A bringt B zur Wirklichkeit, und B bringt C zur Wirklichkeit.

II. Jede Ursache des Subjects ist Ursache des Accidenz. Das Accidenz hat sein Daseyn durch

sam componentem esse. II. Nullius rei causam in infinitum ascendere. III. Quae creatorum causis attribuimus, nec insunt per effectum, et causam illius attribui.

147) Alanus p. 478. Nihil est prius vel dignius vel altius seipso. (Nach der Emmeraner Handschrift: quam ipsa sit, so daß vielleicht ipsa sich auf causa beziehet, welches einen besseren Sinn zu geben scheint. Allein jene Lesart ist doch die einzig richtige, wie aus der Anwendung, die davon gemacht wird, erhellet.)

durch das Subject (6 Erklär.), folglich ist (1 Erklär.) das Subject die Ursache des Accidenz. Also ist (zufolge des 1 Lehrs.) die Ursache des Subjects auch Ursache des Accidenz.

III. Nichts hat sich selbst zusammengesetzt, oder zum Daseyn gebracht. Gesetzt, der Gegner behauptet dieß, so hat es folglich sein Daseyn durch sich selbst, und ist (1 Erklär.) die Ursache seiner selbst; folglich ist es eher und besser, als es selbst ist (2 Grunds.) Allein dieses ist gegen den dritten Grundsatz. Nichts ist eher oder besser, als es selbst ist. Es ist also unmöglich, daß sich Etwas selbst zusammengesetzt oder zum Daseyn gebracht habe.

IV. Die Materie des Subjects kann eben so wenig ohne Form, als die Form ohne Materie des Subjects in der Wirklichkeit seyn. Denn ist die Materie wirklich, so ist sie nach der Erklärung des Verschiedenen (8) entweder unterschieden, oder macht unterschieden. Nicht das Letzte, weil sie weder Eigenschaft, noch Form ist. Also ist sie unterschieden, und ist also (nach 7 Erklär.) selbst durch Eigenschaften geformt; also das Subject der Form, und nicht ohne Form. — Die Form macht ihr Subject zu Etwas, das von jeder andern Substanz verschieden ist. Also ist die Form in dem Subjecte, also in der Materie als Subject.

V. Die Zusammensetzung der Form und Materie ist die Ursache der Substanz. Die Substanz besteht aus Materie und Form; also sind Materie und Form die Ursache der Zusammensetzung der Substanz (1 Heisches.) In der Wirklichkeit

lichkeit kann die Form nicht ohne Materie, und die Materie nicht ohne Form seyn (4 Lehrs.) Also haben Form und Materie ihr wirkliches Daseyn durch ihre Zusammensetzung. Also ist die Zusammensetzung die Ursache ihrer Existenz. Aber die Existenz derselben ist die Ursache der Substanz; also ist nach dem 1 Lehrs. die Zusammensetzung der Materie und Form die Ursache der Substanz.

VI. Jede Substanz hat eine dreifache Ursache, nämlich: Materie, Form und deren Verbindung. Diese drei haben aber wieder eine und dieselbe Ursache. Der erste Theil dieses Satzes wird aus dem vorhergehenden (V) bewiesen; der zweite folgt aus dem ersten Heischesatze. Denn jede Zusammensetzung hat eine zusammensetzende Ursache, also auch die Zusammensetzung der Materie und Form.

VII. Dinge, die eine Zahl ausmachen, sind unterschiedene, oder unterscheidende Dinge. Denn die Zahl ist die Summe von einander verschiedener Dinge. Dinge, die eine Zahl ausmachen, sind also verschieden, und daher (nach Erklär. 8) entweder unterschieden, oder unterscheidend.

VIII. Nichts ist die Ursache von sich selbst. Beweis aus dem dritten Heischesatze. Denn nichts hat sich selbst zusammengesetzt, oder zur Wirklichkeit gebracht. Nichts ist also durch sich selbst; also auch nicht die Ursache von sich selbst.

IX. Jede niedere Ursache hat eine höchste Ursache. Denn es gibt keinen Rückgang der Ursachen ins Unendliche (2 Heisches.)

X. Die

X. Die höchste Ursache wird mit keinem Dinge zusammengesetzt, und sie ist auch selbst von Nichts zusammengesetzt. Denn in beiden Fällen gibt es (nach dem 1 Heisches.) eine zusammensetzende Ursache der Zusammensetzung. Diese zusammensetzende Ursache ist entweder selbst die Ursache, wovon die Rede ist, oder eine andere. Das erste kann nicht seyn, denn Nichts ist die Ursache von sich selbst. Also müßte es eine andere Ursache seyn. Aber jede Ursache ist höher, als ihr Verursachtes (2 allgemeine Satz); also wäre sie die höhere und höchste Ursache, was unmöglich ist.

XI. Die höchste Ursache ist weder Eigenschaft, noch Form. Denn sie wird mit keinem andern Dinge zusammengesetzt, ist also weder Eigenschaft, noch Form.

XII. Die höchste Ursache muß das einfachste Wesen seyn, woraus klar ist, daß es nur Eine höchste Ursache gibt, die wir Gott nennen. Die Wahrheit dieses Satzes erhellet aus dem 10. Satze. Der Folgesatz wird so bewiesen. Wenn ein Gegner mit den Manichäern behaupten wollte, es gebe nicht eine, sondern mehrere höchste Ursachen, so nähme man mehrere, also wenigstens zwei an. Diese machen eine Zahl aus; also sind sie verschieden, oder verursachen einen Unterschied (nach Satz 7). Sie geben aber beide keinen Unterschied, da beide weder eine Eigenschaft, noch eine Form sind. Also müßten sie unterschieden, und nach Erklär. 7 durch Eigenschaften oder Formen geformt seyn; also müßte mit ihnen eine Form vereinigt seyn. Aber jede Zusammensetzung hat eine höchste Ursache; sie haben

also

also eine oder mehrere Ursachen, und sind daher gegen die Voraussetzung nicht die höchsten Ursachen.

XIII. In Gott gibt es kein Accidenz. Ist in Gott ein Accidenz, so ist er das Subject desselben. Aber jedes Accidenz macht sein Subject verschieden (Erklär. 6). Also ist Gott von Etwas verschieden: also hat er Eigenschaften, welches gegen die Voraussetzung ist (XI. XII.)

XIV. Gott kann nicht verändert, nicht vermehrt, nicht verringert, nicht örtlich bewegt werden. Denn in Gott ist kein Accidenz; also kommt ihm auch keine Bewegung zu.

XV. Gott ist ewig. Wäre er entstanden, so wäre er durch das Entstehen, hörte er auf, so wäre er durch die Zerstörung verändert (motus) worden; dann wäre oder würde ein Accidenz in ihm seyn, was unmöglich ist.

XVI. Gott ist unermeßlich, unbegreiflich, unaussprechbar, unnennbar. Er ist wahrhaft unermeßlich; denn es gibt kein bestimmtes Maß seiner Größe. Denn er hat keine, da in ihm kein Accidenz ist. Wer sollte aber zweifeln, daß Gott unbegreiflich, der Zeit, dem Orte, dem Begriffe nach, ist? Ohne Anfang und Ende, wird er von keiner Zeitgränze eingeschlossen. Würde er von einem Orte eingeschlossen, so müßte seine solide Masse von einer Oberfläche begränzt seyn. Dann käme ihm Quantität und Form zu, wovon die Unmöglichkeit schon gezeigt worden. Weil er keine Form hat, so kann er auch von keinem endlichen Verstande begriffen werden (11. Erklär.) Darum ist Gott auch unaussprechbar. Denn zu jeder

jeder Rede gehören zwei Ausdrücke, nämlich Subject, der Ausdruck für das, wovon die Rede ist, und Prädikat, wodurch mit dem Subjecte eine Eigenschaft oder Form verknüpft wird. Da nun Gott weder Eigenschaft noch Form ist, so kann er auch nicht ausgesprochen werden. Er ist ferner unnennbar, weil die Worte nur Zeichen sind für das, was begriffen worden, und Gott für den menschlichen Verstand unbegreiflich ist.

XVII. Gott kann durch keine Wissenschaft, sondern nur durch den Glauben erkannt werden. Was man nicht mit dem Verstande begreift, das kann man auch nicht wissen. Wir nehmen aber Gottes Seyn an, weil uns die Vernunft dazu nöthiget, welches ein Glauben, aber kein Wissen ist. Denn der Glaube ist ein Fürwahrhalten aus gewissen Gründen, die aber zum Wissen unzureichend sind, und er steht daher unter dem Wissen, aber über dem Meinen [148]).

XVIII. Gott ist zu aller Zeit, an allen Orten, und er kann Alles und Jedes. Diese Unermeßlichkeit erstreckt sich über alle erschaffene und unerschaffene Dinge, und solche, welche, wenn sie wären, erschaffen oder miterschaffen wären. Wenn nun ein Verfälscher der Wahrheit sagt: Gott

148) Alanus p. 482. Nihil enim sciri potest, quod non possit intelligi. Sed Deum non apprehendimus intellectu, sicut per praemissum apparet: ergo nec scientia. Deum igitur ipsum inducente nos ratione esse praesumimus, et non scimus, sed esse credimus. Fides enim est ex certis rationibus ad scientiam non sufficientibus orta praesumtio. Fides igitur utique super opinionem, sed infra scientiam.

Gott vermag nicht alles, so nehme er etwas Erschaffenes oder Miterschaffenes an, was Gott nicht könne. Dieses wird ein Subject, oder eine Eigenschaft, oder eine aus beiden zusammengesetzte Substanz seyn. Aber was es auch von diesen seyn mag, so wird es, nach dem ersten Heischesatze, eine Ursache seiner Zusammensetzung haben. Jede niedere Ursache hat eine höchste Ursache (9. Lehrs.) Also ist die höchste Ursache, welche eher ist, die Ursache dessen, wovon die Rede ist, es hat sein Daseyn durch Gott; also kann Gott machen, was es ist, welches gegen die Voraussetzung ist. Auf dieselbe Weise kann auch argumentirt werden, wenn man behaupten wolle, Gott könne nicht alles zu jeder Zeit und in jedem Orte.

XIX. Alles, was in der Schöpfung und Einrichtung aller Dinge preiswürdig ist, wird Gott, als der wirkenden Ursache, zugeeignet. Gott ist mächtig und gütig, weil er durch Macht und Güte mächtige und gütige Dinge hervorgebracht hat. Da durch die Einrichtung der Dinge die Begriffe von Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Demuth, Frömmigkeit und andern dergleichen geweckt werden, so nennen wir ihn deswegen liebreich, gerecht, barmherzig, herablassend, fromm und weise. In bekannten Vergleichungen heißt er das Licht, die Quelle, der Aufgang, das Leben, der Sehende; anderer uneigentlicher Ausdrücke in verschiedenen Sprachen, die zur Bezeichnung seiner Größe gebraucht werden, nicht zu gedenken. Zum Beweise dieses Satzes dienet der dritte Heischesatz. Ohne Zweifel heißt Gott um der Wirkung willen und als Ursache gut oder die Güte, weil von ihm alles Gute kommt. Er heißt gerecht oder die Gerechtigkeit,

keit, weil von dem allein, der aller Dinge Ursache ist, die Gerechtigkeit herstammt (12 Lehrs.); die Quelle, weil alle Dinge aus ihm ihren Ursprung haben, gleich Bächen aus ihrer Quelle; die Sonne und das Licht, weil er jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet.

XX. Gott ist die Macht, die Weisheit und Liebe, durch welche er mächtig, weise, gütig heißt; alle diese Worte werden Gott beigelegt, aber sie sagen sein Wesen nur uneigentlich aus. Denn alle diese Namen können weder eine Form, noch eine Eigenschaft, oder dergleichen Etwas Gott beilegen, da er höchst einfach ist, und alles dieses ausschließet (10. Lehrs.) Wenn wir also, um über Gott zu denken, Worte mit Worten verbinden, so sagen wir nichts aus, was nicht sein Wesen ist; und wenn wir nach uneigentlichen Ausdrücken Etwas von Gott glauben, so gehet es uns wie stammelnden Kindern (16. Lehrs.).

XXI. Alles ist in Gott, und Gott in Allem, und er ist verursachenderweise Alles. Denn alle Dinge sind in Gott, als ihrer Ursache, und Gott ist in allen Dingen, als seinem Verursachten. Wegen der Ursache heißt auch Gott Alles in Allem.

XXII. Gott ist allenthalben, seinem Wesen, aber nicht dem Orte nach. Gott ist allmächtig an allen Orten (Lehrs. 18.) Allmächtig drückt aber sein Wesen aus (20. Lehrs.) Gott ist daher an allen Orten zugegen, seinem Wesen, aber nicht dem Orte nach, weil er unermeßlich ist (16. Lehrs.).

XXIII.

XXIII. Die bewunderungswürdige Zusammenfügung einer jeden Substanz zeiget, wie bewunderungswürdig ihr Urheber sey. Denn da, wie wir wissen, keine Kreatur schaffen kann, die Ursache eines jeden Erschaffenen aber, wie uns die Vernunft sagt, höher und besser ist, als wir: so glauben wir, daß der Schöpfer vor Allem höchst bewunderungswürdig sey.

XXIV. Materie, Form und ihre Zusammenfügung sind drei verschiedene Dinge, welche zur Hervorbringung einer jeden Substanz erfordert werden. Daher überzeuget uns die Wirkung in der Hervorbringung einer jeden Substanz offenbar von einer Dreifaltigkeit in dem Einen Schöpfer. Diese Dreifaltigkeit heißen die drei Personen, Vater, Sohn und heiliger Geist. Daß Materie, Form und ihre Verbindung drei verschiedene Dinge sind, beweist die Natur und die vorausgeschickte Erkärung. Es ist klar, daß keines von denselben ihre Zusammenfügung ist, da das Zusammensetzende von dem Zusammengesetzten verschieden ist. Daß aber diese drei zur Schöpfung einer Substanz erforderlich sind, erhellet aus der Erklärung einer Substanz. Die Substanz bestehet nämlich aus Materie und Form. Bestehen ist soviel, als zusammengesetzt seyn. Dieser Folgesatz wird aber durch den vorhergehenden Satz bewiesen, nach welchem die Zusammenfügung bewunderungswürdig ist.

XXV. Ob man gleich in der Schöpfung jeder Substanz die Materie dem Vater, die

die Form dem Sohne, die Zusammenfügung dem heiligen Geiste füglich beilegen kann; so muß doch bei jedem dieser drei Dinge die ganze Trinität wirken. Die Materie, das erste Fundament der Substanz, eignet sich für die erste Person der Trinität; die Form, welche eingeboren wird, legen wir füglich dem Sohne bei. Wem könnten wir aber die Zusammenfügung derselben anders zuschreiben, als der dritten Person, dem heiligen Geiste, von welchem nicht nur die Zusammenfügung jener zwei Bestandtheile, sondern auch die Zierde herrührt? Da aber jede dieser Personen Gott ist, der der Schöpfer aller Dinge ist, so muß die ganze Trinität diese drei Dinge unzertrennlich hervorbringen.

XXVI. Die Form, welche der Materie eingeboren ist, und die aus ihnen hervorgehende Zusammenfügung stellen uns bildlich dar, daß der Sohn vom Vater gezeugt, und der heilige Geist, der die Verbindung und Liebe des Vaters und Sohnes ist, von beiden ausgehe. Die Schöpfung ist ein Spiegel, in welchem wir die Natur des Schöpfers dunkel anschauen.

XXVII. Vater, Sohn und der heilige Geist sind an Macht und Wesen gleich. Denn jede Person ist Gott, und alle Drei sind Ein Gott (Folgesatz des 24. §.) An Macht sind sie gleich nach dem 25. §.

XXVIII. Die drei Personen haben ein Wesen, aber jede der dreien ist eine andere Person. Daß sie von einem Wesen sind, erhellet daraus, daß ein und derselbe Gott aus

drei

drei Personen besteht. Sie müssen aber von einander verschieden seyn, weil drei verschiedene Dinge bei der Schöpfung einer Substanz vorkommen. Daher müssen auch die schaffenden Personen verschieden seyn (24. Lehrs.). Indirecte kann es auch so bewiesen werden. Sollte Jemand sagen, der Vater sey der Sohn und der heilige Geist; so haben sie nur eine Person, und es sind nicht drei Personen gegen den 24. Lehrsatz.

XXIX. Alle Prädicate des göttlichen Wesens kommen den drei Personen zu. Denn die drei Personen sind nichts anders als das göttliche Wesen (28. Lehrs.).

XXX. Die Dreiheit der Personen ist die Einheit der Gottheit. Denn die Trinität sind die drei Personen, welche eine Gottheit sind.

Das zweite Buch handelt von der Welt, von der Schöpfung der Engel und des Menschen, und von dem freien Willen. Wir wollen auch aus diesem die Erklärungen und Lehrsätze anführen.

Gut ist, was ein nützliches Daseyn hat. Das Böse ist Mangel und Beraubung des Guten. Nützlich ist, was von einer guten Ursache herkommt. Güte ist der Wille, daß ein anderer eben das Gute habe, was man selbst hat, und das Wirklichmachen desselben soviel man kann und soll. Gerechtigkeit besteht darin, die Wohlverdienten zu belohnen, und die Bösen zu bestrafen, oder nach der Größe ihres Verdienstes Verdienst und Strafe vergelten. Gutes verdient derjenige, der ohne Zwang zu eines Andern Ehre oder Vortheil thut, was er nicht verbunden war. Böses verdient derjenige, der das Schuldige demjenigen, dem er es schuldig

dig ist, nicht leistet, wenn er kann. Demuth stellt das Größte dem Kleinsten gleich. Barmherzigkeit erläßt etwas von der schuldigen Strafe. Herrlichkeit ist die Freude, welche aus der Glückseligkeit der Guten entspringt. Gnade ertheilet etwas nicht nach Verdienst, sondern umsonst. Genugthuung für die Sünde ist Etwas, das man sonst nicht schuldig ist, zur Ehre dessen, gegen den man sündiget, auf eine hinreichende Weise thun [149].

I. Gott ist das höchste Gut, weder in ihm, noch von ihm ist das Böse. Gott ist um der Wirkung willen und als Ursache gut (1. Buch 19. S.) und nichts hat so sehr ein nützliches Daseyn als Gott; nichts ist daher so gut als Gott; also ist er am höchsten gut, also das höchste Gut. Gott ist ferner allmächtig (1. B. 18. S.). Also ist in ihm kein Unvermögen, kein Mangel, also auch

149) Alanus p. 485. Bonum est, quod utiliter habet esse. Malum est defectus et privatio boni. Utile est, quod ex bona causa procedit. Charitas est, quod vult idem bonum alii, quod sibi et efficit, prout potest et debet. Iustitia est, quae bene merentes remunerat, et malos punit, juxta quantitatem meriti meritum vel poenam recompensans. Bene mereri proprie dicitur, qui nulla necessitate compulsus ad alterius honorem vel commodum facit, quod facere non tenetur. Male meretur, qui debitum ei, cui debet, non solvit, cum possit. Humilitas est, quae minimis maxima aequat. Misericordia est, quae ex poena debita aliquid relaxat. Gloria est gaudium ex bonorum felicitate proveniens. Gratia est, quae non ex merito, sed gratis aliquid confert. Satisfactio peccati est (in) honorem ejus, contra quem peccatum est, aliquid sufficienter factum alias indebitum.

auch kein Mangel eines Guten, also kein Böses. Ferner was von ihm herrührt, kommt von einer guten Ursache. Also ist alles, was von ihm ist, nützlich; also hat es ein nützliches Daseyn; also ist es gut. Also kommt von ihm nichts Böses.

II. **Alles und Jedes, es sey Substanz oder Accidenz, ist nothwendig seiner Natur nach gut.** Denn Alles ist von Gott, folglich nützlich seinem Seyn nach, also gut. Oder Nichts Böses ist von Gott, Alles ist von Gott; also ist Alles gut.

III. **In Gott ist die höchste Güte, Gerechtigkeit, Demuth, Barmherzigkeit.** Die Güte, Demuth u. s. w. ist in Gott (1. B. 20. S.), Gott ist aber das höchste Gut, ohne allen Mangel, also ist die Güte und jede Tugend in ihm höchst uneingeschränkt.

IV. **Die göttliche Güte mußte Etwas erschaffen, das an der göttlichen Weisheit und Herrlichkeit Theil nimmt, und dieses heißt ein vernünftiger Geist.** Zufolge der Güte mußte Gott für ein Anderes eben das Gute wollen und bewirken, was er für sich will. Dieses konnte nicht seyn, wenn nicht etwas Anderes von ihm war, das des Guten Gottes theilhaftig werden konnte. Dieses konnte er bewirken, weil er allmächtig ist. Etwas kann von Gott aber nur durch die Schöpfung seyn (1. B. 12. S.). Es mußte also ein solches Ding erschaffen werden, welches des göttlichen Guten, d. i. der göttlichen Weisheit, Herrlichkeit und übrigen preiswürdigen Eigenschaften theilhaftig wäre.

 V. Der

V. Der vernünftige Geist ist verpflichtet, Gott zu fürchten und ihm zu dienen. Denn nach dem Allgemein-Satze muß das Untere dem Oberen in allem dienen. Da der vernünftige Geist sein Leben, sein Erkennen, sein Vermögen von Gott hat, so muß er sich und alles, was er hat, ohne Unterlaß der Verherrlichung, der Ehre und dem Lobe Gottes weihen.

VI. Die Weltmaschine mit allen ihren mannigfaltigen Schönheiten mußte zum Werkzeuge der Furcht, des Lobes und des Dienstes Gottes geschaffen werden. Die in den Dingen abgespiegelte Macht Gottes dient dem vernünftigen Geiste zum Stoffe, um den allmächtigen Künstler zu bewundern, zu fürchten, ihm in der Regierung und Verwaltung der Welt zu dienen, und in der Erkenntniß aller Dinge seinen Urheber um so vollkommner zu verherrlichen.

VII. Zu mannigfaltigen Dienstarten in der Welt-Maschine mußten viele vernünftige Geister erschaffen werden, die wir Gottes Boten nennen. Zu so vielen Verrichtungen konnte Einer nicht hinreichen; es war schicklich, daß ein so großer Schöpfer eine Menge von Dienern hatte; die unendliche Güte Gottes wollte vielen seine Herrlichkeit verleihen.

VIII. Die freie Willkür, um sich gut oder übel aufzuführen, mußte den Engeln nothwendig der Gerechtigkeit zufolge mitgetheilt werden. Vermöge der Gerechtigkeit muß Gott die Wohlverdienten belohnen, und die Bösen bestrafen. Wären die Engel durch Noth-

wendigkeit

wendigkeit gebunden, Gott zu leisten, was sie schuldig sind, so würden sie kein Verdienst erwerben; und wenn sie eine angeborne Nothwendigkeit bestimmte, wodurch sie Gott die schuldige Ehre nicht erweisen könnten, so wäre das nicht ihnen, sondern ihrem Urheber zuzurechnen; sie verdienten keine Schuld, und könnten weder bestraft noch belohnt werden.

IX. Es ist zu glauben, daß die Natur der Engel stark, fein und mit vielfacher Gnade ausgestattet gewesen sey.

X. Die Engel müssen, um sich wohlverdient zu machen, ihre freie Willkür zum Guten anwenden.

XI. Die Engel, welche die Freiheit der Willkür mißbrauchten, mußten unwiderbringlich verdammt werden.

XII. Die Güte und Demuth Gottes erstrekken sich über Alles.

XIII. Es mußte auch aus der geringsten Materie etwas hervorgebracht werden, was in seiner Natur etwas mit allen Dingen gemein, und an der göttlichen Weisheit und Herrlichkeit Theil hatte; und dieses nennen wir Mensch. Denn da die Güte Gottes sich über alles erstrecket, so mußte sie jedem Dinge, oder einigen, welche mit allen Dingen eine gemeinschaftliche Natur haben, auch seine Herrlichkeit mittheilen. Aber allen durfte er das nicht thun. Denn in den empfindungslosen Dingen und den Thieren wäre die Herrlichkeit Gottes unnütz verschwendet. Da aber auch die Demuth Gottes unendlich ist, so daß das Größte dem

Kleinsten gleichgestellt wird, so wurde jenes Wesen schicklich aus der geringsten Materie, das ist, aus der Erde gebildet. So ist der aus der Erde gebildete Mensch vernünftig wie die Engel, körperlich wie die leblosen und lebend wie die beseelten Wesen, um die höchste Herrlichkeit zu empfangen.

XIV. Der Mensch mußte eine freie Willkür erhalten (8. Satz).

XV. Alle Gedanken, Reden und menschlichen Handlungen sollen auf Gott, als den gesetzlichen Endzweck, schuldigermaßen gerichtet seyn. Durch die freie Willkür kann es der Mensch, also soll er es, nach dem 5. Lehrsatz.

XVI. Der wirksame Wille des Menschen muß, soviel als an ihm ist, nach Recht und Billigkeit die gehörige Belohnung und Strafe erhalten. Der gute Wille ist der Belohnung, der böse der Strafe werth, nach den Erklärungen. Denn wer das, was er Gott schuldig ist, gern thut, verdient bey Gott Gutes, und ist nach der Erklärung der Gerechtigkeit der Belohnung würdig. Der gute Wille ist aber derjenige, der bei Gott Gutes verdient, das ist, der, soviel als möglich ist, Gott zum Ziele hat. Der Grad der Belohnung und Strafe richtet sich nach dem Grade des guten und bösen Willens.

XVII. Ein beharrlicher guter Wille ist einer fortdauernden Vergeltung werth.

XVIII. Die Vergeltung der bei Gott Gutes verdienenden ist nicht Lohn, sondern Gnade. Denn eigentlich hat nur derjenige Verdienst, der freiwillig etwas Gutes that, wozu er

er nicht verbunden ist. Aber Gott erweisen wir nichts, wozu wir nicht verpflichtet sind (5. Satz). Unser Verdienst bei Gott ist daher nicht eigentliches Verdienst, sondern Leistung der Schuldigkeit. Lohn findet aber nur statt bei Verdienst oder vorausgegangener Schuld. Wir verdienen aber im eigentlichen Sinne nichts; alles, was uns von Gott gegeben wird, ist daher nicht Lohn, sondern Gnade [150].

XIX. Jedes Wesen, das des Verdienstes und der Schuld fähig ist, muß belohnt oder bestraft werden. Sonst wäre Gott nicht gerecht.

XX. Das Gute, was in Gott ist, wird den Wohlverdienten verliehen (4. u. 10. Satz). Daraus ist einleuchtend, daß Gott selbst sich denselben schenket. Denn es ist kein Gut in Gott, das nicht Gott selbst wäre (1. Buch 25. Satz).

XXI. Die menschliche Schwachheit kann leicht aus dem guten Zustande fallen. Denn der Mensch ist nach dem 13. Satze aus der geringsten Materie, aus einer gebrechlichen, wie die

150) Alanus p. 491. Bene merentium apud Deum retributionem non mercedem sed gratiam esse constat. Bene enim mereri proprie dicitur, qui sponte alicui benefacit, quod facere non debetur. Sed nihil Deo facimus, quod non teneamur facere. — Ergo meritum nostrum apud Deum non est proprie meritum, sed solutio debiti. Sed non est merces nisi meriti vel debiti praecedentis. Sed non meremur proprie: ergo quod dabitur a Deo, non erit propria merces, sed gratia.

die Erde, gebildet; darum kann er leicht verdorben werden und fallen.

XXII. Ein verunreinigtes Gemüth wünscht abgewaschen und gereiniget zu werden.

XXIII. Um böse Gedanken, Reden, Handlungen zu bessern, muß man Hülfe und Rath eines Arztes suchen.

XXIV. Die körperliche Gebrechlichkeit muß durch Heilmittel unterstützt werden.

XXV. Eine vielfache Ursache der Krankheit bedarf einer vielfachen Hülfe der Heilkunde.

XXVI. Ein öfterer Fall erfodert eine öftere Hülfe zum Wiederaufstehen.

XXVII. Damit der Mensch gesünder und stärker werde, muß er vielfache Hülfsmittel eifrig brauchen.

XXVIII. Die durch den Mißbrauch verunstaltete Form des Menschen bedarf einer Erneuerung. Die Form besteht in der Vereinigung mehrerer Eigenschaften. Da der Mensch seine Handlungen und die Eigenschaften des Körpers und Geistes nicht auf den Willen Gottes richtet, so macht er einen übeln Gebrauch von denselben. Er mißbraucht also seine Form und verunstaltet sie; daher muß sie in den gehörigen Zustand wieder zurück gebracht und erneuert werden.

XXIX. Wer Schuld verdient bei Gott, der beleidiget Gott. Denn nach dem 15. Satze ist der Mensch schuldig, sich und alles, was er hat, Gottes Ehre zu weihen. Wenn er dieses Gott entziehet, so verletzt er die Ehre Gottes, und beleidiget Gott.

XXX.

XXX. Wer Schuld bei Gott verdienet, muß ins Unendliche mit großer Strafe bestraft werden. Denn wer Böses verdienet beleidiget Gott (XXIX.), und wer Unrecht thut, verdienet eine um so größere Strafe, je größer derjenige ist, den das Unrecht betrifft (5. allgemeine Satz). Nun ist Gott unendlich größer als jedes Ding. Wer also Gott beleidiget, ist ins Unendliche der Strafe werth.

Auf dieselbe Art handelt Alanus in dem dritten Buche von der Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Erlösung des Menschen; in dem vierten von den Sakramenten der Kirche; in dem fünften von der Auferstehung der Todten, welche er darauf gründet, daß der ganze Mensch, nach Seele und Leib, für das Gute und Böse, das er gethan hat, vermöge der göttlichen Gerechtigkeit belohnt und bestraft werden müsse. Dieser Versuch des Alanus zeichnet sich in der Materie und Form aus. Denn was das Erste betrifft, so begreift er nur die wichtigsten Gegenstände des christlichen Glaubens, mit Uebergehung der meisten Fragen und Untersuchungen, welche ein subtiler, durch die Urtheilskraft nicht geregelter Speculationsgeist aufgegeben hatte. In Rücksicht auf die Form aber ist zwar das Streben, die Wahrheiten der christlichen Religion zu beweisen und aus Vernunftgründen abzuleiten, nicht neu; aber doch hatte noch Niemand die strenge, mathematische, oder vielmehr rein logische Methode in dieser Strenge und in diesem Umfange versuchet, weswegen Alanus einem Spinoza, Wolf und Carpov an die Seite gestellt zu werden verdient. Wenn man freilich das ganze Gebäude nach seinen Grundlagen und Fugen prüfet, so beweiset es wenig Haltbarkeit. Es ist zwar von Anfang an alles sehr genau berechnet, um für das zu Beweisende Gründe aufzustellen; abrr diese Gründe selbst

selbst sind entweder aus dem zu Beweisenden hergenommen, oder Voraussetzungen, die selbst noch eine Deduction oder Rechtfertigung verdienen. Die Begriffe sind nicht genau entwickelt und scharf bestimmt (z. B. der Begriff causa) und daher oft mit einander verwechselt, oder in ihre Exposition wird nur das Merkmal gelegt, was eben zu einem Beweise nothwendig war. Aber dessen ungeachtet verdient dieser Versuch auch blos in Rücksicht auf das Streben nach Gründlichkeit, und weil es eigne Originalität ist, die wir bei den folgenden Scholastikern selten finden, da Alanus mehr aus sich selbst, als aus Aristoteles Philosophie schöpfte, wegen seines nicht zu verkennenden Beitrags zur analytischen Vervollkommnung der Erkenntniß, so wie Alanus selbst wegen seiner oft hellen Ansichten, über den Menschen, seine Erkenntniß, und die Religion als eine praktische Angelegenheit, sowohl, als wegen seiner Gewandtheit in dem Raisonniren und Disputiren Auszeichnung [151]).

Wohin

151) Bulaeus erzählt T. II. p. 437. aus des Matthäus Bonhomme Commentar über die Parabolen des Alanus: Alanus habe auf dem Lateranensischen Concilium, ohne gekannt zu seyn, gegen die Waldenser mit solcher siegreichen Fertigkeit disputirt, daß Einer von den anwesenden Ketzern gesagt habe: Du bist der Teufel oder Alanus. Ein Beweis von seinem logischen Scharfsinne ist auch die Unterscheidung der Begriffe alteratio, alteritas, transsubstantiatio. Alteratio dicitur illa mutatio, quae fit secundum varietatem accidentium in eodem subjecto, ut cum subjectum primo sit album, consequenter incipit esse nigrum. — Alteritas vero est illa species mutationis, in qua manente eadem materia non manent substantialia. Quae mutatio facta est in Cana Galilaeae, quando mutata est aqua in vinum. — Transsubstantiatio illa est species mutationis, secundum quam mutatur et materia et substantialis forma, sed remanent accidentalia, id est accidentia.

Wohin aber die Fortschritte in der dialektischen Fertigkeit und ihre Anwendung auf die Dogmatik der Kirche endlich führen mußten, läßt sich leicht denken. So leicht als es auf diese Art war, alles, was man wollte, zu beweisen, so leicht mußte es auch scheinen, alles zu bestreiten. Unter den vielen scholastischen Lehrern, die diesen Weg betraten, mochten wohl die meisten es ehrlich meinen, und ihren dialektischen Gründen mehr Kraft zutrauen, als ihnen der Wahrheit nach zukam, weil ihr Gemüth schon vorher durch Autorität oder durch ein Vernunftgefühl für die ganze Reihe von Sätzen gewonnen war. Aber gewiß gab es auch manchen unter denselben, der ehrlich genug war, sich selbst zu gestehen, daß die ganze Beweiskraft nur allein in der dialektischen Kunst liege, und daher darauf verfiel, mit derselben nach Belieben Gebrauch zum Beweisen und Bestreiten zu machen. Auch dürfte es nicht befremdend seyn, wenn bei der überhand nehmenden Demonstrirsucht jede Wahrheit, die sich nicht demonstriren läßt, darum als Irrthum oder Betrug verworfen wird. Ein auffallendes Beispiel davon findet sich in der Geschichte des Simon Tornacensis, der sich durch die erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten in dem Trivium und Quadrivium, besonders aber durch seine große Kunde der Philosophie und Theologie, den größten Beifall und Zulauf als Lehrer zu Paris verschafft hatte, und durch die Subtilität des Geistes die schwierigsten und verwickeltesten Einwürfe eben so leicht erdenken, als auflösen konnte. Aufgeblasen durch den Beifall, den seine Vorlesungen über die Trinität gefunden hatten, gestand er einigen Zuhörern offenherzig, er könne, wenn er bösen Gebrauch von seiner Kunst machen wollte, diese Lehre mit weit stärkeren Gründen

dentia. Bulaeus T. II. p. 438. aus seinem Werke gegen die Waldenser.

den widerlegen [152]). So viel ist wenigstens gewiß, daß zu diesen Zeiten mehrere Theologen das Uebergewicht der Philo-

152) Brucker T. III. p. 829. *Matthaeus Parisiensis.* Et post determinationem accesserunt quidam ipsius familiariores, et ad discendum avidiores, postulantes a magistro, ut eo dictante quaestiones literis commendarent. Dixerunt namque, indignum esse, et jacturam irrestaurabilem, si memoria tantae scientiae periret. Quibus ipse elatus et maior se, sibi ait, oculis sublevatis: O Jesule, Jesule, quantum in hac quaestione confirmavi legem tuam et exaltavi. Profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus et argumentis scirem illam infirmare, et deprimendo improbare. Er wurde darauf zur Strafe stumm und einfältig, ein Spott und Gelächter aller Leute. Er konnte hernach kaum in zwei Jahren wieder lesen lernen. Matthäus erzählt dieses, wie er versichert, nach dem Bericht eines Augenzeugen, des Nicolaus de Fulq, nachmaligen Bischofs in England. Neuere Schriftsteller, wie Oudin und Brucker, erklären dieses für eine Erdichtung des Neides und Verfolgungsgeistes der Bettelmönche. Sie stützen sich darauf, daß nur noch ein einziger Schriftsteller die Sache erzähle, während alle übrige davon schweigen, und nur erwähnen, daß er der Ketzerei verdächtig worden sey. Dazu kommt noch, daß der zweite Zeuge, Thomas Cantapratanus *de Apibus* l. II. c. 48. die Sache mit ganz abweichenden Umständen erzählet: Magister Simon de Tornaco in theologia regebat, et erat excellens ille suo tempore; sed contra decentiam talis officit supra modum incontinens et superbus. Hic cum super omnes doctores civitatis auditores haberet, et in schola coram omnibus de humilitate altissima doctrinae Christi quaestionem disputatioue praehabita determinaret, in fine tandem datus in reprobum sensum, in execranda contra Christum blasphemiae verba prorupit: Tres sunt, inquit, qui mundum factis suis et dogmatibus subiugarunt, Moises, Jesus et Mahometus:

Philosophie über die Theologie mit Bedauern wahrnahmen, und das entgegengesetzte Verhältniß, das sie wünschten, durch den Gedanken ausdrückten: Die Theologie ist die Gebieterin, die Philosophie mit allen Künsten und Wissenschaften nur Magd, bestimmt der Theologie zu dienen [153]. Dieses

metus: Moises primo Judaicum populum infatuavit, secundo Jesus Christus a suo nomine Christianos, tertio gentilem populum Mahometus. Nec mora, eversis oculis, pro humana voce magitum emisit et epilepsia statim elisus in terram, die tertio ejusdem morbi vindictam accepit. Plaga ergo insanabili percussit eum omnipotens, et omni scientia usque ad prima literarum elementa privavit. Et graviori quidem in anima cum hac plaga percussus est, cum usque in diem mortis suae quasi mutus comparatus est iumentis insipientibus, et in luxuriae foeditate permansit. Beide erzählen von einer Krankheit des Simon, die Strafe seines Stolzes und Frevels gewesen seyn soll; beide erzählen diesen Frevel auf verschiedene Art. Es ist aber wohl möglich, daß beide ein wahres, nur, wie man leicht denken kann, etwas entstelltes Factum berichten. Beide Facta können gar wohl mit einander bestehen, da sie beide aus Stolz, Dünkel und aus einem durchdringenden, aber einseitigen Verstande sich sehr wohl erklären lassen. Darin stimmen aber alle Schriftsteller überein, daß Simon auf seine philosophischen Einsichten sehr stolz war.

153) Odo, Kanzler der Universität Paris und hernach Bischof zu Tusculum, sagt in einer seiner Reden (Boulay T. III. p. 9): Et nota, quod cibo, quem tulerunt filii Israel de Egypto, 30 diebus usi sunt, manna 40 annis, ad notandum, quod in scientiis Philosophorum modicum debemus morari, in Theologia omnibus diebus. Sed moderni totum tempus in seculari scientia expendunt, parum vel nihil de scientia Dei curantes. — Quidam semper stant in ostio, et in domo theologiae nunqum intrant. Sed turpe est, ut Macab. 2. in prooemio effluere, in

ses konnte nicht Statt finden, wenn philosophische Theologen die Gränzen, welche die Hierarchie setzen wollte, überschritten, und durch die Anwendung der Philosophie Dogmen der Kirche, anstatt sie fester zu begründen, wie sie nach dem Willen der Kirche thun sollten, erschüttert, oder gar Irrlehren, wie man wähnte, aus der Philosophie ausgeklügelt hätten. So wurde gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts von vielen gelehrten Männern die Auferstehung der Todten bezweifelt, wie Rigord berichtet [154]). Noch bestimmter tritt dieses Resultat in der Geschichte der Waldenser und mehrerer andern Sekten, mit deren Vertilgung oder Verdrängung der orthodoxe Eifer und die Ketzermacherei der damaligen Zeiten volle Beschäftigung fand, besonders aber auch in der Geschichte des Amalrichs und Davids von Dinanto und ihrer Anhänger hervor. So dunkel die Geschichte dieser Ketzer ist, weil von ihnen keine schriftlichen Denkmäler vorhanden sind, und die zur Ketzermacherei geneigten Zeitgenossen, so wie die meistentheils von Parteilichkeit bestochenen späteren Schriftsteller nur die schwarze Seite herausheben, was zu ihrer Entschuldigung oder gar zu ihrem Lobe gereicht, mit Stillschweigen übergehen, ja selbst nicht einmal sich viel Mühe geben, die Beschuldigungen genau zu erforschen und zu bestimmen, so drängt sich uns doch von allen Seiten das Resultat auf, daß diese Männer ein Opfer ihres freieren Denkens in der Religion waren.

Amalricus war aus Bena, einem Orte in dem Kirchsprengel von Chartres, gebürtig, in der Logik und den

in historia succingi. Prooemium dico artes; historiam, sacram scripturam. Artes sunt quasi ancillae; Theologia domina. Sic plerique adulterantur cum suis ancillis, de domina parum curantes, sed contra praesumentes supra vires.

154) Boulay T. II. p. 512. 513.

den sieben freien Künsten wohl bewandert. Nachdem er in denselben Vorlesungen gehalten hatte, trat er als Lehrer der Theologie auf, in welcher er aber immer besondere Meinungen für sich zu haben, und eine eigne Methode zu forschen und zu lehren anzuwenden suchte [155]). Daher kam er auf die Behauptung, derentwegen er im Jahre 1204 als Ketzer bei dem Papste verklagt, und zum Widerrufen genöthiget wurde: jeder Christ müsse glauben, er sey ein Glied Christi, und könne ohne das nicht selig werden, und daß dieses zu glauben, eben so nothwendig sey, als daß Christus geboren und gestorben sey. Rigord setzt hinzu, er habe nur mit dem Munde widerrufen, im Herzen sey er aber immer fest bei jener Meinung geblieben, und vor Verdruß bald darauf gestorben. Aber nach seinem Tode verfolgte ihn ein weit härteres Schicksal. Denn bald nach seinem Tode, im Jahre 1209, wurden durch eine Kriegslist der Hierarchie mehrere angesehene Priester und andere Männer in Paris als Ketzer entdeckt, eingezogen, und größtentheils verbrannt, weil sie glaubten und lehrten: die drei Personen hätten zu verschiedenen Zeiten nach einander die Welt beherrscht; die Herrschaft des Vaters habe unter dem Mosaischen Gesetze gedauert; darauf sey Christus gekommen, und habe jenes Gesetz abgeschafft; sein Reich gehe jetzt zu Ende,

155) Rigordus *Historia de vita Philippi Augusti* (Bulaeus T. III. p. 25.) Fuit igitur in eadem sacra facultate studens quidam Clericus Amalricus nomine de territorio Carnotensi, villa quae Bena dicitur, oriundus. Qui cum in arte logica peritus esset, et scholas de arte illa et de aliis artibus liberalibus diu rexisset, transtulit se ad sacram paginam excolendam. Semper tamen suum per se modum docendi et discendi habuit, et opinionem privatam et judicium quasi sectum et ab aliis separatum.

Ende, weil die Zeit des heiligen Geistes gekommen sey; wer den heilgen Geist habe, und begehrte Hurerei oder sonst etwas Verbotenes, der thue keine Sünde, weil der Geist, der Gott ist, in ihm ist; dieser wirke Alles in Allem; jeder von ihnen sey Christus und der heilige Geist; Gott sey nicht gerecht, sondern nur gütig, und bestrafe keine Sünde; der Leib Christi sey nicht mehr in dem Brote des Altars als in jedem andern Brote oder in jeder andern Sache. Gott habe durch den Ovidius eben so gut geredet, als durch den Augustinus; es gebe keine Auferstehung, keinen Himmel und keine Hölle, sondern wer, wie sie, eine richtige Erkenntniß Gottes in sich habe, der habe in sich den Himmel, wer aber eine Todsünde begangen habe, der trage in sich die Hölle, wie einen faulen Zahn in dem Munde; den Heiligen Altäre zu errichten, und vor ihren Bildnissen zu räuchern, sey Abgötterey. Sie verspotteten diejenigen, welche die Gebeine der Märtirer küßten [156]. Diese Meinungen waren, nach

156) Bulaeus T. III. p. 48. aus Hugo dem Fortsetzer des Chronicon Autissiodorense, aus Rigordus und aus Caesarii Heisterbachensis exemplorum memorabilium l. V. c. 22, der die Sache am ausführlichsten erzählt, und sich vielleicht am wenigsten von der Wahrheit entfernt. Dicebant, sagt der letzte, der auch die Verketzerten namentlich anführet, non aliter corpus Christi esse in pane altaris, quam in alio pane et in qualibet re. Sicque Deum locatum fuisse in Ovidio, sicut in Augustino. Negabant resurrectionem corporum, dicentes, nihil esse Paradisum neque Infernum, sed, qui haberet cognitionem Dei in se quam ipsi habebant, habere in se Paradisum, qui vero mortale peccatum, habere Infernum, sicut dentem putridum in ore. Altaria sanctis statui et sacras imagines thurificari, idololatriam esse dicebant. Eos, qui ossa Martyrum deosculabantur, subsannabant. Maximam etiam blasphemiam ausi sunt dicere in Spiritum S., a quo omnia munditia

nach dem Berichte der Historiker jener Zeit, alle aus den Lehren des Amalricus entsprossen, und darum wurde er auch noch nach dem Tode in den Bann gethan, sein Leichnam auf dem Kirchhofe ausgegraben, und auf dem freien Felde eingescharrt. Es ist kein Wunder, wenn dieses Gemisch von Meinungen, die theils schon früher von Heterodoxen waren gelehrt worden, die Gemüther der Geistlichkeit aufbrachte, da sie auf nichts geringeres als einen Umsturz des bestehenden Kirchenglaubens und alles dessen, was mit demselben in Verbindung steht, hinzuzielen schienen. So empörend auch manche dieser Behauptungen sind, wenn sie anders nicht verdreht und entstellt worden; so wird man doch in denselben auch nicht die Keime oder die Resultate eines freieren

ditia est et sanctitas. Si aliquis est in Spiritu S., aiebant, et faciat fornicationem aut aliqua alia pollutione polluatur, non est ei peccatum, quia ille spiritus, qui est Deus, est in eo. Ille operatur omnia in omnibus. Unde concedebant, quod unusquisque eorum esset Christus et Spiritus sanctus. Rigordus berichtet außer dem noch Folgendes: In hoc ergo tempore, (wo der heilige Geist regiere) dicebant, testamenti novi sacramenta finem habere et tempus S. Spiritus incepisse; quo dicebant, confessionem, baptismum, eucharistiam et alia, sine quibus salus haberi non potest, locum de cetero non habere, sed unumquemque tantum per gratiam Spiritus S. interius sine actu aliquo exteriori inspiratam saluari posse. Charitatis virtutem sic ampliabant, ut id, quod alias peccatum esset, si in virtute charitatis fieret, dicerent, jam non esse peccatum. Unde et stupra et adulteria et alias corporis voluptates in charitatis nomine committebant mulieribus, cum quibus peccabant, et simplicibus, quos decipiebant, impunitatem peccati promittentes, Dominum tantummodo bonum et non justum praedicantes.

ren Denkens, eines von blindem Nachbeten sich entfernenden Selbstforschens verkennen. Auch die Spuren von dem Pantheismus, der in den folgenden Zeiten dem Amalrich einstimmig schuld gegeben wird, sind so deutlich, daß sie sich nicht abläugnen lassen; aber viel bestimmter treten sie in späteren Schriftstellern hervor, ohne daß man siehet, aus welcher andern Quelle sie geschöpft seyn könnten, als aus den Aussagen der Verklagten und Verurtheilten, da man von Schriften des Amalricus nichts liefet. Amalricus soll nämlich behauptet haben: Alles ist Gott, und Gott ist Alles. Der Schöpfer und die Schöpfung ist ein und dasselbe Wesen. Gott ist das Wesen aller Geschöpfe. Abraham hat kein anderes Wesen als Isaac; sondern in beiden ist dasselbe, identische Wesen. Alles ist daher Eins, und Gott ist Alles. Die Ideen erschaffen und werden erschaffen. Gott ist das Ende aller Dinge, weil sie alle in Gott zurückkehren, in ihm ruhen, und als ein und dasselbe unveränderliche Individuum fortdauern werden [157]. Allein es ist noch problematisch, ob Amalrich sich so bestimmt über diesen

157) So führet Gerson in seinem Tractat *de concordia Metaphysicae cum Logica.* P. IV. aus dem Odo Tusculanus und Ostiensis Amalricus Behauptungen an. Omnia sunt Deus: Deus et omnia. Creator et creatura idem. Ideae creant et creantur. Deus ideo dicitur finis omnium, quod omnia reversura sunt in ipsum ut in Deo immutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile permanebunt. Et sicut alterius naturae non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem: sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dixit enim, Deum esse essentiam omnium creaturarum.

diesen Pantheismus erklärt habe. Denn diese angeführten Sätze sind offenbar dieselben Behauptungen, welche sich in des Scotus Erigena Buche von der Eintheilung der Natur finden, und einer der angeführten Zeugen gibt sie selbst für nichts anderes aus [158]). Was die Quelle betrifft, woraus Amalrich nebst seinen Anhängern diese Vorstellungen genommen haben, und worüber Jacob Thomasius und Brucker so weitläufige Untersuchungen angestellt haben, so ist die Sache zu klar, als daß sie einer Untersuchung bedarf. Sie sind eben so wenig aus der Platonischen, als aus der Aristotelischen Philosophie, sondern unmittelbar aus dem Scotus Erigena geschöpft. Dafür spricht nicht allein das Zeugniß des Heinrich Ostiensis, sondern auch eine Bulle des Papsts Hono-

158) Henricus Ostiensis oder Hostiensis *ad l. I. Decretalium de trinitate*, den Gerson citirt, sagt: Impii Amalrici dogma istud colligitur in libro Magistri Ioannis Scoti, qui dicitur: Periphysica i. e. de Natura. Quem secutus est iste Amalricus, de quo hic loquitur. Sed et dictus Ioannes in eodem libro auctoritates cuiusdam Graeci nomine Maximi introduxit. In quo libro, qui et per Magistros damnatus fuit Parisiis, multae haereses continentur. Primus et summus error est, quod omnia sunt Deus. Unde dicit: motum Deo dare non possum; et sequitur, cum in ipso sint omnia, et cum ipse sit omnia. Et alibi in eodem libro dicit: non facile posse negari, creaturam et creatorem idem esse. — Secundus est, quod primordiales causae, quae vocantur ideae i. e. forma seu exemplar, creant et creantur. — Tertius est, quod post consummationem seculi erit adunatio sexuum, siue non erit distinctio sexus, quam adunationem in Christo asserit incepisse. Iac. Thomasii *origines hist. philosophicae et ecclesiasticae* p. 113.

Honorius III. vom Jahre 1225 [159]). Es erhellet daraus, daß Scotus Buch von der Natur damals bei vielen eine Lieblingslectüre war, welches auch aus der damals weit verbreiteten Stimmung zum Mysticismus und zur religiösen Schwärmerei sich erklären läßt. Der Keim lag freilich ursprünglich in der Neuplatonischen Philosophie; er war aber schon längst in die kirchliche Dogmatik, hauptsächlich durch Augustinus, übergegangen, und mehrere Werke der angesehensten Theologen enthielten Behauptungen, aus welchen die Lehre: Gott ist Alles, und Alles ist Gott, consequent gefolgert werden konnte. Wenn man mit Richard von S. Victor lehrte, daß Gott der gute Geist sey, der in allen Dingen sey und wirke, daß selbst die Natur nichts anders als die zuvorkommende Gnade sey [160]); so lag darin dieselbe Lehre verborgen, welche auch Alanus (1. Buch 21. Satz) schon deutlicher entwickelte, wenn er sagte: Alles ist in Gott, und Gott ist in Allem. Es war nur ein leichter Schritt von diesem Gedanken zu dem: Alles ist Gott, und Gott ist Alles.

Ein Schüler des Amalrich war auch David von Dinanto, der dieselbe Idee des Amalrich hatte, aber sie nur anders ausdrückte. Er soll nämlich behauptet haben: Gott ist die erste Materie, oder Alles ist

159) Der Bischof von Paris, heißt es, habe ihm angezeigt, inventum esse quendam librum, qui periphysis tituletur, tot scatentem vermibus haereticae pravitatis, ut in provinciali Senonensis Archiepiscopus concilio iusto Dei iudicio eum reprobaverit; hunc autem librum claustrales nonnullos et scholasticos viros studiose legere.

160) Auch findet man dieselbe Idee bei dem sonst so nüchternen Johannes von Salisbury Polycraticus l. V. c. 3.

ist Eins der Materie nach. Er theilte alle Dinge in drei Klassen: Körper, Seelen, ewige immaterielle Substanzen oder Geister; das erste untheilbare Princip, aus welchem die Körper bestehen, ist die Hyle oder Materie, das untheilbare Princip der Seelen ist νȣς, der Geister Gott. Diese drei Principe sind identisch, und daher alle Dinge dem Wesen nach Eins. Denn sollte Gott νȣ und die erste Materie nicht identisch seyn, so müßten sie verschieden seyn, wären sie verschieden, so müßten sie sich durch Merkmale unterscheiden. Was sich aber durch Merkmale von Einander unterscheidet, ist nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Gott und die erste Materie sind aber höchst einfach, also können sie sich nicht unterscheiden, folglich müssen sie identisch Eins und dasselbe seyn. So stellt wenigstens Albert der Große und Thomas von Aquino Davids Raisonnement dar [161]. Albert suchet

 die

161) Thomas Aquinus *in quatuor libros sent'ent.* in 2. Dist. 17. Qu. 1. Art. 1. Quorundam antiquorum philosophorum error fuit, quod Deus esset de essentia omnium rerum. Ponebant enim, omnia esse unum simpliciter, et non differre, nisi forte secundum sensum vel aestimationem, ut Parmenides dicit; et illos etiam antiquos Philosophos sequuti sunt quidam moderni, ut David de Dinando. Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas et substantias aeternas separatas. Et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit Yle (hoc est materiam). Primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit Noym, vel mentem. Primum autem indivisibile in substantiis aeternis, dixit Deum: et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur, esse omnia per essentiam unum. Alberti Summa Theologiae I. P. Tract. IV. Qu. 20. (Oper. T. XVII. p. 76.) Alexander etiam in quodam libello, quem fecit de principio incorporeae et corporeae substan-

die Quelle desselben in dem Pantheismus eines Epikuräers Alexander, den Niemand kennt. Es ist aber nicht noth-

substantiae, quem secutus est David de Dinando in libro, quem scripsit de tomis, hoc est, de divisionibus, dicit, Deum esse principium materiale omnium. Quod probat sic: quia nois, hoc est substantia mentalis, primum formabile est in omnem substantiam incorpoream. Primum autem formabile in res alicuius generis, primum materiale est ad illa: materia autem possibilis ad tres dimensiones, primum formabile est in omnes corporales substantias: ergo est primum materiale ad illas. Quaero ergo: Si nois et materia prima differunt, an non? Si differunt: sub aliquo communi, a quo illa differentia egreditur, differunt, et illud commune per differentias formabile est in utrumque. Quod autem unum formabile est in plures, materia est, vel ad minus principium materiale: propter quod in novo primae philosophiae dicit Philosophus, quod quaecunque sunt in genere uno, eorum est materia una. Si ergo dicatur una materia esse materiae primae et nois, erit primae materiae materia, et hoc ibit in infinitum. Relinquitur ergo, quod nois et materia prima sunt idem. Similiter Deus et materia prima et nois aut differunt, aut non. Si differunt, oportet quod sub aliquo commmuni, a quo differentiae illae exeunt, differant: et sequitur ex hoc, quod illud commune genus sit ad illa et quod hoc genus materialis principii sit notitia ad illa, et quod primorum materialium sit materia, quod inconveniens est, sicut prius habitum est. Et ex hoc videtur relinqui, quod Deus et nois et materia prima idem sunt secundum id quod sunt: quia quaecunque sunt, et nulla differentia differunt, eadem sunt: Deus autem et nois et materia prima nulla differentia differunt, ut iam probatum est; ergo eadem sunt, dicente Aristotele in 9 topicorum: quod idem est, a quo non differunt differentia: et sic videtur, quod Deus sit materia omnium.

nothwendig, so weit zurück zu gehen. Die für den Verstand unbegreifliche Lehre von der Schöpfung aus Nichts, wie Jac. Thomasius scharfsinnig auseinander setzt, oder noch besser, die bloße Dialektik, welche die Abstraction in dem Begriffe der Materie so weit getrieben hatte, daß alle Quantitäts- und Qualitätsunterschiede aufgehoben waren, und weil sie Begriffe mit Objecten verwechselte, in dem Begriffe Gottes die Unterscheidung der Merkmale für eine Zusammensetzung des Wesens hielt, und darum Gott und die Materie, da der Begriff von beiden einfach ist, für ein und dasselbe identische Wesen erklärte, macht die Entstehungsart dieser Vorstellungsart begreiflich genug, wenn auch nicht Amalrich mit der Behauptung, daß Gott Alles, und Alles Gott ist, vorausgegangen wäre. Hier entsteht nur noch die Frage, aus welchen Quellen Albert und Thomas geschöpft haben? David hatte Bücher geschrieben; sie wurden aber 1207 mit einigen andern verbrannt. Diese Bücher werden von den Meisten unbestimmt genug Quaternuli Magistri David [162]), von Albert bestimmter Tomi de divisionibus genannt. Dieses letzte scheint der Wahrheit am nächsten zu kommen. Es war, wo nicht selbst das bekannte Buch des Scotus, doch demselben nachgebildet. Er selbst war durch die Flucht dem Scheiterhaufen entgangen, ohne daß man weiß, wohin er gekommen ist. Indessen konnten sich allerdings einige Notizen von ihm und seinen Büchern erhalten haben.

Diese

162) In den Decreten der Pariser Synode 1210 (bei Martene *Thesaurus novus Anecdotorum* T. IV. und d'Argentré *Collectio iudiciorum de novis erroribus Paris* 1728. T. I. p 129.) heißt es: Quaternuli Magistri David de Dinant, intra Natale, Episcopo Parisiensi afferantur et comburantur; nec libri Aristotelis de naturali Philosophia, nec Commenta legantur Parisius publice vel secreto.

Diese Verketzerungsgeschichte des Amalrich und Davids konnte leicht für die Erweckung eines umfassenderen und gründlicheren Studiums der Philosophie nachtheilig werden. Denn indem die antirationalistische Partei augenscheinlich triumphirte, konnte sie alles Philosophiren, als die Quelle aller Ketzereien, verhaßt machen, und dadurch entweder den philosophischen Geist unterdrücken, oder ihn doch von dem Gebiete der Religion, und damit von der Sphäre der realen Gegenstände größtentheils ausschließen. Diese Folgen traten indessen nicht ein. Es war nur eine momentane Erschütterung, nach welcher Alles wieder in das gewöhnliche Geleis zurückkehrte. Denn eines Theils hatte sich die Dialektik, als das einzige philosophische Studium, von dem Stamme der theologischen Gelehrsamkeit losgetrennt, und feste Wurzel gefaßt, und anderen Theils war das Philosophiren über Gegenstände der Religion durch das Beispiel mehrerer geachteter Männer, die zugleich in dem Rufe der Rechtgläubigkeit standen, vor einer völligen Unterdrückung gesichert.

Indessen muß man doch gestehen, daß, wenn auch dem Amalrich und David Unrecht geschehen seyn sollte, was zwar leicht möglich ist, aber doch nicht hinreichend bewiesen werden kann, doch die Kirchenlehrer auch oft genug Ursache hatten, den Anmaßungen und dem frechen Dünkel der Dialektiker sich entgegen zu setzen, welche, stolz auf ihr eingebildetes Wissen, oder aus bloßem Muthwillen, Sätze bestritten, oder Ueberzeugungen zernichteten, die für fromme Seelen ein heiliges Ansehen hatten. In ihren Augen mußte daher die Dialektik oder die Philosophie als etwas Unheiliges und Profanes, Verächtliches und Nichtswürdiges erscheinen, weil sie darauf auszugehen schien, nur das zu vernichten, was dem Menschen heilig und ehrwürdig ist. Und ganz

Unrecht

Unrecht hatten sie nicht, daß sie so dachten, wenn man auf den größeren Theil derer sieht, welche sich mit dem Unterrichte in den Schulen der Dialektik oder Philosophie abgaben. Wir wollen daher hier außer den allgemeinen Bemerkungen, die wir oben in der Einleitung gegeben haben, noch Einiges beifügen, was sich auf den Zustand der Philosophie überhaupt bezieht. Wir werden uns dabei um so kürzer fassen können, da sich hauptsächlich alles auf Dialektik beziehet, die zwar in vielen Schulen mit großem Geräusch vorgetragen wurde, aber nach Form und Inhalt uns wenig bekannt ist, wenn man die wenigen Bemerkungen abrechnet, die Johann von Salisbury hier und da eingestreuet hat, weil sie selten über die Schranken der Schulen in das wirkliche Leben eingriff, und selten etwas anderes als Vorübung des Geistes war, die man sich zum Behuf des andern Wissens, auch wohl um sie einst zu vergessen, erwarb.

Die Dialektik wurde in diesem ganzen Zeitraume mit großem Eifer getrieben; aber einseitig geschätzt und beurtheilt. Die Meisten überschätzten sie über ihren wahren Werth, und Einige verachteten sie über die Gebür. Johannes erwähnt der Schule eines Gewissen, den er mit dem verkappten Namen Cornificius bezeichnet, welche neben der Schuldialektik jede andere wissenschaftliche Kenntniß, das Studium der Alten, die Cultur der Sprache und das Studium eines richtigen und ästhetischen Ausdrucks der Gedanken verachteten, und das non plus ultra erreicht zu haben glaubten, wenn sie in den Formen der Kunst mit Fertigkeit Schlüsse machen, Fragen aufwerfen und auflösen, und dadurch über alles ohne Einsicht kunstmäßig sprechen und disputiren konnten [163]. Aristo-

163) Iohannes Sarisberiensis *Metalogicus* L. II. c. 6. Clamant ad omnes invicem, occupet ad extremum

Aristoteles war jetzt schon zu einem solchen ausschließenden Ansehen gekommen, daß er vorzugsweise der Philosoph hieß [164]). Daher war auch die Dialektik im Grunde die Aristotelische, und bestand hauptsächlich aus den Regeln der Definition, der Eintheilung und Schlüsse [165]. Ueber die letzten wurden nur wenige Regeln gegeben. Aristoteles Logik machte in diesem Inbegriff von Regeln die Grundlage aus; man verband mit derselben die Zusätze und Erläuterungen der Neueren, aber immer mußte das Ganze den Namen von Aristoteles führen, weil ihm sonst Werth und Gewicht gefehlt hätte. Es wurde also in dieser Periode schon der Grund zu dem großen Ansehen gelegt, welches Aristoteles in der Folge erhielt. Man fühlte wohl, daß Aristoteles Logik selbst, ob

mum scabies, et qui non accedit ad Logicam, continuis et perennibus versetur in sordibus.

164) Iohannes *Polycraticus* L. VII. c. 6. Tractavit quidem omnes philosophiae partes, et praecepta dedit in singulas, sed prae ceteris sic rationalem redegit in ius suum, ut a possessione illius videatur omnes alios exclusisse. Ita tamen in aliis viguit, ut commune nomen omnium philosophorum autonomastice, id est excellenter, sibi proprium meruerit.

165) Iohannes Sarisberiensis *Metalogicus* L. II. c. 6. Docet me paucis, quidquid voluero, definire; iubet enim, ut ei, de quo agitur, genus praemittam, eique aggregem differentias substantiales donec ad convertentiam propositi coaequentur. — Restat tertia quidem necessaria, si habetur, et longe verbosior, ut doceretur ars scilicet colligendi, quae ad adversarium convincendum proficit, vel in philosophia ad veritatem demonstrandam, quidquid sentient auditores. Eius itaque proponuntur pauca praecepta, quae ego, compendii gratia, paucioribus disseram.

ob sie gleich andern vorzuziehen war, doch nicht in allen Punkten Befriedigung gewährte. Es fehlte zwar auch nicht an Denkern, die im Stande gewesen wären, für die Bedürfnisse ihrer Zeit zweckmäßige Lehrbücher der Logik zu verfertigen; allein sie durften es nicht wagen, weil sie ohne die Empfehlung des Aristotelischen Namens kein Glück würden gemacht haben. Johann beruft sich auf die mündliche Aeußerung seines Lehrers Abälard [166].

So regte sich hier ein Streben nach Vervollkommnung, das aber nicht immer von dem Geiste der Wissenschaftlichkeit eingegeben, und durch Grundsätze geleitet wurde, sondern mehr das Werk des Fleißes und des Sammelns war. Daher hielt man sich bei Porphyrius Einleitung, oder auch bei Aristoteles Abhandlung von den Kategorieen, am längsten auf, und brachte alles, was sonst in Büchern gefunden werden konnte, hinein, als wenn die Einleitung, die nur in den Vorhof der Wissenschaft einführen sollte, die Wissenschaft

166) Iohannes Sarisberiensis *Metalogicus.* L. III. c. 4. p. 855. Dixisse recolo Peripateticum Palatinum, quod verum arbitror, quia facile esset, aliquem nostri temporis librum de hac arte (von den Sätzen) componere, qui nullo antiquorum, quod ad conceptionem veri vel elegantiam verbi, esset inferior: sed ut auctoritas favorem sortiretur, aut impossibile aut difficillimum. Er setzt noch die feine Bemerkung hinzu: die Neueren wären darum nicht etwa mehr von der Natur begünstigt, oder größere Genies, sondern weil sie, wie Bernardus Carnotensis bemerkte, als Zwerge auf den Schultern von Riesen stehen, und darum weiter sehen, und was die Aelteren mit Schweis und Anstrengung zu Stande gebracht haben, weil sie nach ihnen leben, leichter und in kürzerer Zeit sich zu eigen machen können.

schaft selbst wäre [167]). Mehrere von den besseren Köpfen sahen dieses wohl ein, und wünschten die Logik so einfach und verständlich vorzutragen, als sie mit Nutzen vorgetragen werden mußte; allein die Gewohnheit, der Schlendrian und das Vorurtheil nöthigte sie, wenn sie Zuhörer haben wollten, auf dem gewöhnlichen Wege fortzugehen [168]).

Die Anhäufung der Sachen führte einige auf den Versuch, das Behalten derselben dem Verstande durch Vereinfachung zu erleichtern. Ein lobenswürdiger Gedanke, wenn er recht ausgeführt, und nicht so ausgeführt worden wäre, daß ein bloßer Mechanismus in dem

167) Iohannes *Metalogicus*. L. II. c. 16. Sed quia ad hunc elementarem librum magis elementarem quodammodo scripsit Porphyrius, eum ante Aristotelem esse credidit antiquitas praelegendum. Recte quidem; si recte doceatur: id est, ut tenebras non inducat erudiendis, nec consumat aetatem. Indignum enim est, si in quinque voculis addiscendis quis vitam terat, ut ei desit spatium procedendi ad illa, quorum gratia debuerunt haec procedere. Itaque inscriptioni derogant, qui sic versantur in hoc, ut locum principalibus non relinquant, quibus ignotis, non est, quod introducentis operae gratia debeatur. L. III. c. 3. Sed plane magis dedocent quam erudiunt, qui in hoc libello legunt universa, et eum brevitate sua contentum esse non sinunt. Quicquid alicubi dici potest, hic congerunt, quibus gravior esse videtur confessio, quam ignorantia veri.

168) Iohannes *Metalogicus*. L. III. c. 3. Deridebat eos noster ille Anglus Peripateticus Adam, cujus vestigia sequuntur multi, sed pauci praepediente invidia profitentur, dicebatque, se aut nullum aut auditores paucissimos habiturum, si ea simplicitate sermonum et facilitate sententiarum dialecticam traderet, qua ipsum doceri expediret.

dem Denken begünstiget würde. Dahin scheint eine Art von Denk-Menschen des Wilhelm von Soissons zu gehören, von welcher Johann eine viel zu kurze und unbestimmte Nachricht gibt, als daß man ein bestimmtes Urtheil darüber fällen könnte [169]. Eine Folge und Beförderung desselben Mechanismus war auch eine Aenderung in dem Lehrvortrage, welche gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts vorging. Anstatt der freien Vorträge, die bisher gewöhnlich gewesen waren, fing man nunmehr an, die vorzutragenden Sätze zu dictiren. Solche Dictaten existiren noch handschriftlich in den Bibliotheken Englands [170].

Nach diesen Bemerkungen kann man sich leicht vorstellen, wie unphilosophisch und unzweckmäßig gewöhnlich der Vortrag der Logik war; wie man mit der größten Einseitigkeit an dem Alten und Gewöhnlichen hing, und nur darauf bedacht war, den Kopf mit einer Menge Regeln und Formen anzufüllen, die nur zum künftigen Vergessen dienen konnten; wie man mit denselben in Dis-

169) Iohannes *Metalogicus*. L. II. c. 10. Interim Willermum Suessionensem, qui ad expugnandam, ut ajunt sui, logicae vetustatem et consequentias inopinabiles construendas et antiquorum sententias diruendas, machinam postmodum fecit, prima Logices docui elementa, et tandem jam dicto praeceptori apposui. Ibi forte didicit, idem esse ex contradictione, cum Aristoteles obloquatur, quia idem cum sit et non sit, non necesse est idem esse. Et item cum aliquid sit, non necesse est idem esse et non esse. Nihil enim ex contradictione evenit et contradictionem impossibile est ex aliquo evenire. Unde nec amici machina impellente urgeri potui, ut credam, ex uno impossibili omnia impossibilia provenire.

170) *Histoire literaire de France*. T. VIII. p. 72.

Disputationen auf eine höchst langweilige Weise Wortgezänke unterhielt, die allenfalls den Streitern nur bei Nichtkennern einen Schein von Ruhm zuwege bringen konnten [171]). Und doch hatten die Jünglinge damals so viel Geduld und Beharrlichkeit, daß sie zwölf bis zwanzig Jahre in diesen dialektischen Irrgängen zubrachten, ohne einen Schritt weiter zu kommen, als an die Schwelle des Vorhofs. Einige machten alsdann die leere Kunst, die sie gelernt hatten, wieder zum Gegenstande des Lehrens. Einige, die endlich Ekel vor der nichtswürdigen Beschäftigung bekamen, traten entweder in den Mönchsstand, oder legten sich auf die ausübende Heilkunst, oder suchten in der Gunst der Großen und in der Jagd nach Reichthümern etwas Reales zu finden, womit sie bisher in ihrem philosophischen Cursus nur geäfft worden wären [172]). Und dieses war eine Folge von der verkehrten Ansicht von dem, was Philosophie ist und seyn soll, daß

171) Iohannes *Metalogicus*. L. I. c. 3. Inconveniens prorsus erat oratio, in qua haec verba, conveniens et inconveniens, argumentum et ratio non perstrepebat multiplicatis particulis negativis et trajectis per esse et non esse, ita ut calculo opus esset, quoties fuerat disputandum — ad disceptationes collectam fabam et pisam deferre consilio prudenti consueverat. — Solam convenientiam sive rationem loquebantur, argumentum sonabat in ore omnium, et asinum nominare vel hominem, aut aliquid operum naturae, instar criminis erat aut ineptum nimis aut rude et a philosopho alienum. Impossibile credebatur, convenienter et ad rationis normam quicquam dicere aut facere, nisi convenientis et rationis mentio expressim esset inserta.

172) Iohannes *Metalogicus*. L. I. c. 4. Es war überhaupt jetzt die goldene Zeit des Mönchsthums. Boulay macht *Historia Univers. Paris.* T. II. p. 408 — 410

daß man keinen lebendigen Sinn für das Philosophiren hatte, und glaubte, die Philosophie könne in einen anderen eingegossen werden, ohne eigenen inneren Beruf und Streben [173]); von dem Mangel an Beurtheilungskraft, daß man das Wichtige von dem Unwichtigen, das Wesentliche von dem Zufälligen nicht zu unterscheiden vermochte; von dem Mangel an Sprachkenntnissen, daß nur wenige zu den Geistesdenkmälern der Griechen und Römer freien Zutritt hatten, um aus ihnen den humanen Sinn und philosophischen Geist kennen zu lernen, und durch denselben den göttlichen Funken in sich und andern anzufachen; von dem Mangel an Geschmack und dem Pedantismus, der mit wenig Ausnahmen herrschend war; von den herrschenden Vorurtheilen für das Alte und Neue; von den einseitigen, unvollständigen und mit fremden Ideen vermischten Ansichten von Aristoteles Philosophie, die doch die allein geltende war und seyn sollte [174]).

Eine

— 410 mehrere Gelehrte namhaft, die, des Schulgeschäfts müde, in den Orden der Cartheuser oder der Cistercienzer traten. Viele hatten durch ihr Philosophiren, wozu sie freilich selten Anlagen, und noch seltener eine zweckmäßige Anweisung erhalten hatten, keinen andern Gewinn, als die Einsicht, daß sapientia hujus mundi stultitia apud Deum sey.

173) Iohannes *Metalogicus*. L. I. c. 24. Sed postmodum, ex quo opinio veritati praejudicium fecit, et homines videri quam esse philosophi maluerunt, professoresque artium se totam philosophiam brevius, quam triennio aut biennio transfusuros auditoribus pollicebantur, impetu multitudinis imperitae victi, cesserunt.

174) Iohannes *Metalogicus*. L. II. c. 19. Postremo quod quasi ab adverso petentes, veniunt contra mentem auctoris, et ut Aristoteles planior sit, Platonis sententiam docent aut erroneam opinionem,

Eine andere sehr wichtige Folge von der einseitigen Verstandeskultur war die Jagd nach Subtilitäten und Spitzfindigkeiten, durch welche dem Fortschritt des Wissens kein wahrer Gewinn gebracht wurde. Aller Ehrgeiz der Lehrer der Dialektik ging dahin, Aristoteles Logik als die einzig wahre, doch immer auf eine andere, neue Art vorzutragen, um dadurch Aufsehen zu machen, sich Ruhm und Beifall zu erwerben. Da man keinen hohen Begriff von der Philosophie hatte, und sie hauptsächlich nur in einem Gedächtnißkram und Gewandtheit in erlernten Formeln bestand, so entstand der Wahn, daß nichts leichter sey, als sich den Namen eines Philosophen zu machen. Man durfte nur in den Formeln etwas verändern, neue Einwürfe gegen die herkömmlichen Lehren vortragen, oder neue Auflösungen der alten Einwürfe aussinnen, so war der novus Magister fertig, wenn er eine fertige Zunge und etwas Gewandtheit des Geistes besaß, um sich geltend zu machen [175]. Daher führte dieser Geist der Subtilität, weil er nicht aus einem wahren, sondern gemachten Bedürfniß entstand, zu keiner tiefen Erforschung und Ergründung der Gegenstände,

nem, quae et aliquo errore deviat a sententia Aristotelis et Platonis. Siquidem omnes Aristotelem profitentur.

175) Iohannes *Metalogicus*. L. II. c. 17. Nostri vero ad ostentationem scientiae suae sic suos instituunt auditores, ut non intelligantur ab eis, et apices singulos secretis Minervae gravidos opinantur. c. 18. Nam de magistris aut nullus aut rarus est, qui doctoris sui velit inhaerere vestigiis. Ut sibi faciat nomen, quisque proprium cudit errorem, sicque fit, ut dum se doctorem corrigere promittit, seipsum corrigendum aut reprehendendum tam discipulis quam posteris praebeat. c. 8. 7. *Polycraticus* L. VII. c. 12.

stände, auch nicht einmal zu vollständigen analytischen Erörterungen und Unterscheidungen der Begriffe, wenn gleich mancher subjective Gewinn, als Denkfertigkeit, Gewandtheit des Geistes, Bereicherung des Gedächtnisses, daraus entstand [176]).

Bei diesem Hange zur Subtilität, bei dem Dünkel, der Keckheit und Anmaßung, welche beinahe alle eingenommen hat, da es selten Einem einfiel, sich zu fragen, wie weit wohl das Wissen gehe und gehen könne, da alle mehr scheinen, als seyn wollten, erweiterte sich das Feld des Streitens und Disputirens. Man ventilirte über mannigfaltige Gegenstände; auch die schwierigsten wurden mit dogmatischem Dünkel abgethan, als wären es die leichtesten von der Welt. Johannes von Salisbury zählet eine große Menge von Gegenständen auf, welche zu seiner Zeit ventilirt wurden, obgleich nach seinem Dafürhalten von denselben keine Einsicht möglich ist [177]). Doch von diesen Fragen der bloßen Eitelkeit wissen wir nur, daß sie vielfältig in den Schulen aufgefaßt, aber nicht, wie sie behandelt worden sind, außer dem Wenigen, was in den Schriften über die Religionsphilosophie vorkommt.

Nicht viel mehr wissen wir auch von dem großen Streit über die Realität der Begriffe, der das ganze Mittelalter hindurch mit großer Hitze geführt wurde. Denn da derselbe größtentheils in Schulen geführt wurde, die mit der Zeit verhallt sind, so müssen wir uns einzig und allein an die kurzen Nachrichten halten, welche Johann von Salisbury davon gegeben hat. Im Grunde ist es kein großer Verlust, daß diese Acten in dem

176) Iohannes *Metalogicus.* L. II. c. 8.

177) Iohannes *Polycraticus.* L. VII. c. 2.

dem Strome der Zeit verloren gegangen sind; denn so wichtig auch die Frage ist, so ist doch selten einer von den damaligen Denkern tief genug in die Gründe eingegangen, von welchen eigentlich der Zwiespalt in den Meinungen herrührt: aber gleichwohl muß man bedauern, daß auch nicht einmal eine vollständige Geschichte davon mehr möglich ist.

So viel ist klar, daß dieser Gegenstand nicht so viele Köpfe würde beschäftiget haben, wenn nicht Porphyrius in seiner Einleitung diesen Zankapfel hingeworfen hätte, und dieses Werkchen so oft in Vorlesungen commentirt worden wäre [178]. Viele ließen sich daher in diese Streitfrage ein, ohne inneren Beruf zu ihrer Untersuchung zu haben, blos darum, weil Porphyrius ihrer in dem Eingange seiner Einleitung erwähnt hatte, und weil sie gewohnt waren, alles hinein zu ziehen, wenn es auch gegen den Zweck und die gute Methode war [179]. Es war diesen Männern auch nicht immer darum zu thun, das Dunkle aufzuklären, oder durch ihr Nachdenken die Theorie der Erkenntniß weiter zu bringen, sondern

178) Iohannes *Metalogicus.* L. II. c. 16. 17.

179) Iohannes *Metalogicus.* L. II. c. 17. Utile quidem est et obviantibus, sicut ait Aristoteles, nosse opiniones multorum, ut ex earum conflictu ad invicem, quicquid non bene dictum videtur, refelli valeat aut mutari; sed nunc non erat his locus, cum oratio simplex, res brevis et facilis, quantum potest, debeatur introducendis. Adeo quidem, ut et multa in rebus difficilibus facilius, quam earum natura exigat, licentius proponantur; eo, quod in puerilibus annis addiscuntur multa, quae serior philosophiae tractatus eliminat. Naturam tamen universalium hic omnes expediunt, et altissimum negotium et majoris inquisitionis, contra mentem autoris explicare nituntur.

sondern mehr ihrem Disputirgeiste und der Subtilität ihres Verstandes einen Spielraum zu geben, und Bewunderung von dem großen Haufen der Schüler einzuernten. Dazu kam noch, daß einige mangelhafte Begriffe von Plato's und Aristoteles Philosophie und dem verschiedenen Charakter derselben sich hie und da erhalten hatten, welche auf diesen Gegenstand von Einfluß, oder doch nicht hinreichend waren, auf einen bestimmten Gesichtspunkt zu führen. Und da endlich diese Streitigkeiten zuletzt in die Theologie gespielt, und daher auch zuletzt entschieden wurden, so wird es begreiflich genug, daß durch diese Streitigkeiten nicht einmal der Streitpunkt gehörig in das Licht gesetzt wurde.

Johannes zählt die Meinungen der Nominalisten und Realisten, die zu seiner Zeit bekannt waren, nur kurz und daher auch nicht bestimmt genug auf. Zu den Nominalisten rechnet er den Roscelin und den Abälard. Jener suchte das Allgemeine in den Wortlauten (vocibus); dieser in den Worten, oder vielmehr in den durch Worte bezeichneten Urtheilen (sermonibus). Die Meinung des Ersten hatte sich nach dessen Tode fast ganz verloren. Abälard dagegen hatte noch viele Anhänger gefunden, von denen noch Einige zu Johannes Zeiten lebten, und seine Freunde waren. Er wirft ihnen eine zu steife Anhänglichkeit vor, welche sie zur Verdrehung der Worte verleitete, und setzt ihnen Aristoteles Auctorität entgegen, der oft behauptet habe: eine Sache könne von der andern behauptet werden [180]).

Außer

180) Iohannes *Metalogicus* L. II. c. 17. Alius ergo consistit in vocibus (licet haec opinio cum Roscelino suo fere omnino iam evanuerit) alius sermones intuetur, et ad illos detorquet, quicquid alicubi de universalibus meminit scriptum. — Rem de re praedicari monstrum ducunt, licet Aristoteles

Außer diesen beiden führt er noch eine dritte Meinung an, nach welcher das Allgemeine in den Begriffen von Gattungen und Arten besteht, ohne einen Gelehrten zu nennen. Die Begriffe sind Erkenntnisse aus der wahrgenommenen Form einer Sache, die noch einer Entwickelung bedürfen, oder einfache Vorstellungen des Verstandes, so, daß der Verstand, oder der Begriff, die Allheit der Universalien beschließt, oder in sich schließt. Diese Meinung ist durch die Lectüre des Cicero und Boethius veranlaßt worden, welche den Aristoteles wegen der Behauptung loben, daß man diese Verstandesbegriffe (Gattungs- und Artbegriffe) annehmen müsse [181]. Der Unterschied zwischen der zweiten und dritten Meinung konnte, wenn man sich auf das Rathen legen wollte, darin bestehen, daß die zweite in den Urtheilen, die dritte in den Allgemeinbegriffen das Allgemeine setzt. Dort wird das Allgemeine erst durch die Urtheile bestimmt und erzeugt; hier von den Urtheilen schon durch die Allgemeinbegriffe gegeben. Doch dieser Unterschied ist nicht sehr bedeutend, und beruhet mehr auf Worten als in der Sache, wenn man nicht tiefer in die Theorie des Verstandes eindringt. Doch vielleicht weichen noch beide darin

monstruositatis huius auctor sit, et rem de re saepissime asserat praedicari, quod palam est, nisi dissimulent, familiaribus eius.

181) Iohannes ibid. Alius versatur in intellectibus et eos duntaxat genera dicit esse et species. Sumunt enim occasionem a Cicerone et Boëthio, qui Aristotelem laudant autorem, quod haec credi et dici debeant notiones. Est autem, ut aiunt, notio ex ante percepta forma cuiusque rei cognitio, enodatione indigens. Et alibi: notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio. Eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio universalium universalitatem claudat.

darin von einander ab, daß die zweite der Sprache einen besondern Antheil an der Bildung der Vorstellung des Allgemeinen beilegte, worauf die dritte nicht achtete.

Wenn diese mehr auf Vorstellungen und die Wortzeichen derselben sahen, so gab es dagegen Andere, welche bei dieser Streitfrage mehr auf die Sachen, Objecte, Rücksicht nahmen, und daher Realisten genannt wurden. Sie theilten sich wieder in viele Parteien, die aber auf zwei Hauptparteien sich zurück führen lassen, von denen eine dem Plato, die andere dem Aristoteles anhing, und nur darum, weil sie beide nicht recht gefaßt hatten, oder vereinigen wollten, sich wieder trennten. Die erste Partei hatte den Walther von Montagne, der als Bischof zu Landun 1174 starb, an ihrer Spitze, und ging auf eine Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen in den Dingen. Ihre Gründe waren folgende. Alles, was real ist, ist individuell, der Zahl nach einzeln. Das Allgemeine muß daher etwas Individuelles seyn, oder es hat gar keine Realität. Da es aber unmöglich ist, daß die wesentlichen Merkmale der Substanzen (substantialia) nicht vorhanden seyn sollten, wenn diejenigen Dinge, denen sie zukommen, existiren, so müssen die Universalien mit den Individuen in Ansehung des Wesens vereiniget werden. Es kommt alsdann bei den Objecten nur auf den Standpunkt (status) an, aus welchem man sie betrachtet. So ist Plato in Rücksicht auf das, wodurch er Plato und kein anderer Mensch ist, ein Individuum; als Mensch gehört er zu einer Art; als lebendes Wesen zu einer subordinirten Gattung; als Substanz zu einer obersten Gattung. Diese Meinung fand nach Johannes Versicherung einige Anhänger; sie hatten sich aber nachher ganz verloren [182].

 Die

182) Iohannes ibid. Eorum vero, qui rebus inhaerent, multae sunt et diversae opiniones. Siquidem

Die zweite Partei der Realisten, deren Haupt Bernardus Carnotensis war, folgte dem Plato und seinen Ideen. Arten und Gattungen sind nichts außer den Ideen. Die Ideen aber sind das ewige Muster oder Vorbild (exemplar) alles dessen, was in der Natur geschiehet. Da die Ideen oder die Universalien keiner Zerstörung unterworfen sind, nicht bewegt und verändert werden, wie die Gegenstände der Natur, welche dem Wechsel von Veränderungen ausgesetzt sind, so kann man von ihnen allein sagen, daß sie ein wahres Seyn haben, welches denen fehlt, welche in Rücksicht auf Qualitäten, Zeit, Ort und andere Eigenschaften Veränderungen leiden, und keinen festen beharrlichen Stand haben. Nach dem Boethius kommt das wahre Wesen denjenigen Dingen zu, die weder einer Gradvermehrung noch einer Verminderung fähig sind, dagegen jene ruhend auf ihre Natur in sich selbst bleiben, was sie sind. Dergleichen sind nun die Quantitäten, Qualitäten, Relationen, Oerter, Zeiten, Beschaffenheiten, und was überhaupt mit den Körpern vereinigt gefunden wird, und in dieser Vereinigung zwar verändert zu werden scheint,

quidem hic, ideo quod omne quod est, unum numero est, rem universalem aut unam numero esse, aut omnino non esse concludit. (So glaube ich wenigstens, daß man lesen müsse anstatt: ideo quod omne quod unum est, numero est, aut rem universalem, aut unam numero esse, aut omnino non esse concludit). Sed quia impossibile, substantialia non esse, existentibus his, quorum sunt substantialia, denuo colligunt, universalia singularibus quoad essentiam unienda. Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato es, dicunt individuum, in eo quod homo speciem; in eo quod animal, genus, sed subalternum; in eo quod substantia, generalissimum.

scheint, aber an sich unveränderlich bleibt. So dauern auch die Arten fort, wenn gleich die Individuen untergehen, wie das bewegte Flußwasser in dem Bette, obgleich die einzelnen Wassertropfen verfließen. Diese Ideen, das ist die Musterformen (exemplares formae), sind die ursprünglichen Gründe der Dinge, die weder eine Verminderung noch Vermehrung leiden, beharrend und ewig, so daß sie, auch wenn die ganze Körperwelt unterginge, doch nicht untergehen können. Die Anzahl aller körperlichen Dinge beruhen auf diesen. Daher behauptet auch Augustinus in seinem Buche von dem freien Willen, daß die Zahl der Dinge nicht vermindert noch vermehrt werde, sollten auch alle zeitlichen Dinge vergehen, weil die Ideen ewig sind. — Johann urtheilet von den Ideen, daß sie den Philosophen, welche nach dem Höheren streben, große Aussichten eröffnen; daß sie aber mit dem Geiste der Aristotelischen Philosophie streiten. Diese Auctorität scheint ihm hinlänglich, sie zu verwerfen. Er setzt noch hinzu, Bernard und seine Anhänger hätten sich viel Mühe gegeben, Aristoteles mit dem Plato zu vereinigen; allein ihre Bemühung sey vergebens gewesen, die Todten zu Freunden zu machen, welche in ihrem ganzen Leben uneinig gewesen seyn [183]).

Die

183) Iohannes ibid. Ille ideas ponit, Platonem aemulans et Bernardum Carnotensem, et nihil praeter eas genus dicit esse vel speciem. Est autem idea, sicut Seneca definit, eorum, quae natura fiunt, exemplar aeternum. Et quoniam universalia corruptioni non subiacent, nec motibus alterantur, quibus moventur singularia, et quasi ad momentum, aliis succedentibus, alia defluunt, proprie et vere dicuntur esse universalia. Siquidem res singulae verbi substantivi nuncupatione creduntur indignae, cum nequaquam stent et fugiant nec expectent appellationem: adeo namque variantur qualitatibus, temporibus, locis et multimodis

Die dritte Partei folgt mit Gilbert, dem Bischof von Poitiers, dem Aristoteles, sucht die Allgemeinheit in den ursprünglichen Formen, und zerarbeitet sich über deren Gleichförmigkeit. Die ursprüngliche Form ist das Muster, das nicht in dem göttlichen Verstande, sondern in den erschaffenen Dingen vorhanden ist, und verhält sich zur Idee wie ein Beispiel zum Muster; sie ist sinnlich in den sinnlichen Gegenständen, wird aber von dem Verstande als unsinnlich gedacht; sie ist individuell

timodis proprietatibus, ut totum esse eorum non status stabilis, sed mutabilis quidem transitus videatur. Esse autem, inquit Boethius, ea dicimus, quae neque intensione crescunt, neque retractione minuuntur, sed semper suae naturae subnixe subsidiis sese custodiunt. Haec autem sunt quantitates, qualitates, relationes, loca, tempora, habitudines, et quicquid quodammodo adunatum corporibus invenitur. Quae quidem corporibus adiuncta mutari videntur: sed in natura sui immutabilia permanent. Sic et rerum species transeuntibus individuis permanent eaedem. — Hae autem ideae, id est exemplares formae, rerum primaeuae omnium rationes sunt, quae nec diminutionem suscipiunt nec augmentum, stabiles et perpetuae, ut etsi mundus totus corporalis pereat, nequeant interire. Rerum omnium corporalium numerus consistit in his, et sicut in libro de libero arbitrio videtur astruere Augustinus, quia hae semper sunt, etiamsi temporalia perire contingat, rerum numerus nec minuitur nec augetur. Magnum profecto est et notum philosophis, contemplantibus altiora, quod isti pollicentur: sed sicut Boëthius et alii multi testantur auctores, a sententia Aristotelis penitus alienum est. — Egerunt operosius Bernardus Carnotensis et eius sectatores, ut componerent inter Aristotelem et Platonem; sed eos tarde venisse arbitror et laborasse in vanum, ut reconciliarent mortuos, qui quamdiu in vita licuit, dissenserunt.

duell in den Individuen, und doch in allen Individuen allgemein [184]).

Eine vierte Partei legt mit Goslenus, Bischof von Soissons, dem Inbegriffe einartiger Dinge die Allgemeinheit bei, spricht sie aber den Einzelnen ab [185]).

Eine fünfte Partei erfindet aus Unkunde der lateinischen Sprache neue Wörter, und verstehet unter Art und Gattung bald die Universalien, bald die Maneries der Dinge. Was aber unter diesem neuen Worte, was vielleicht nur die Auctorität der Glossatoren vor sich hat, zu verstehen sey, ist nicht leicht zu bestimmmen, es müßte denn mit dem Goslenus der Inbegriff der Dinge oder ein allgemeines Ding seyn, welches aber doch nicht Maneries genannt werden kann. Denn nur zweierlei kann dieses Wort füglich bedeuten, entweder den Inbegriff der Dinge, oder einen Zustand, in welchem ein solches Ding fortdauert [186]).

In

184) Iohannes ibid. Porro alius ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto, Episcopo Pictaviensi, universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis.

185) Iohannes ibid. Est et alius, qui cum Gausleno, Suessionensi Episcopo, universalitatem rebus in unum collectis attribuit, et singulis eandem demit.

186) Iohannes ibid. Est aliquis, qui confugiat ad subsidium novae linguae, quia latinae peritiam non satis habet. Nunc enim, cum genus audit vel

In diesen verschiedenen, einander entgegengesetzten, aber auch zuweilen nur in der Bezeichnung von einander abgehenden Ansichten und Behauptungen offenbaret sich neben der Einseitigkeit, Beschränkung und dem Hange, Begriffe in Objekte zu verwandeln, doch auch mancher fruchtbare Keim von Wahrheit, der verdient hätte, hervorgezogen und sorgfältiger gepflegt zu werden. In dem eitlen Streben nach Ruhm und Glanz, und in den Wortstreitigkeiten, die dadurch genähret wurden, kam es zu keiner hellen Einsicht und klaren Scheidung des Wahren und Falschen, wodurch, wenn nur Liebe zur Wahrheit vorhanden ist, die Entzweiung der Meinungen und der Kampf der Parteien bald von selbst aufhört. Jetzt aber wurde der Streit mehr unterdrückt, als durch Gründe entschieden. Die Nominalisten wurden überschrieen und ver-

vel species, res quidem dicit intelligendas universales, nunc rerum m a n e r i e m interpretatur. Hoc autem nomen in quo auctorum invenerit, vel hanc distinctionem, incertam habeo, nisi forte in glossematibus, aut modernorum linguis doctorum. Sed et ibi quid significet non video, nisi rerum collectionem cum Gausleno, aut rem universalem, quod tamen fugit materiem dici; nam ad utrumque potest ab interpretatione nomen referri: eo quod materies, rerum numerus, aut status dici potest, in quo talis permanet res. In einigen Ausgaben steht m a t e r i e s anstatt m a n e r i e s, welches letztere offenbar die rechte Lesart ist.

Es gab noch mehrere Spaltungen unter den Realisten, z. B. die Parvipensanen, von Johannes Parisiensis, einem berühmten Lehrer zu Paris, benannt, und wahrscheinlich auch unter den Nominalisten, wie auch Johann von Salisbury anzudeuten scheint. Mehrere derselben hat Gottfried, Subprior in dem Kloster St. Victor, in einem Gedicht, das in Leboeuf Dissertation sur l'histoire de Paris. T. II. p. 255. steht, charakterisirt.

verdunkelt, durch den Glanz und das Ansehen der Realisten, welche als Lehrer, die zu gleicher Zeit hohe Kirchenämter verwalteten, und in dem Rufe der Rechtgläubigkeit standen, oder durch ihre kirchliche Würde über das gewöhnliche Ketzerverfahren erhaben waren, die Gegner um so eher zum Schweigen bringen konnten, je mehr sie wegen des übeln Rufs, in welchen Roscelin und Abälard den Nominalismus, mit Grund oder nicht, das ist hier einerlei, gebracht hatten, in der Meinung der herrschenden Partei verloren hatten. Nur ein Gelehrter zeichnete sich unter denen, die Partei in diesem Streite genommen hatten, durch seine gemäßigtere Denkart, durch hellere Ansichten und einen philosophischen Geist aus, nämlich Johann von Salisbury, der auch den Zunamen, der Kleine, führte. Er hatte sich durch klassische Literatur, durch den Unterricht des Abälards, des Albericus von Rheims, der einer der streitsüchtigsten Dialektiker und Bestreiter der Nominalisten war, und die größte Fertigkeit in Erfindung spitzfindiger Fragen und in Aufdeckung der Schwierigkeiten besaß, des Robertus Meludensis, des berühmten Theologen, der mit jenem in der Geschicklichkeit, Fragen und Schwierigkeiten aufzulösen, wetteiferte, des Wilhelm von Conchis, Richardus Episcopus (Archidiaconus zu Costanz und nachher Bischof Abricensis), Theodoricus und Petrus Elias, von denen er vorzüglich in dem Quadrivium, Grammatik und Rhetorik unterrichtet wurde, des Adam de parvo ponte, eines berühmten und subtilen Lehrers und eifrigen Anhängers des Aristoteles, und nachmals Bischofs zu St. Asaph, des Gilbertus Porretanus und Robertus Pulleyn gebildet [187]). Der Unterricht und die Kenntniß so vieler Lehrer erweiterte

187) Iohannes *Metalogicus* L. II. c. 10.

terte seine Ansichten, schützte ihn vor Einseitigkeit. Der Privatunterricht, den ihn seine Dürftigkeit in Sprachen, Geschichte, Geographie und Physik zu geben nöthigte, verwahrte ihn vor leerem Wortkram, und schärfte seine Achtsamkeit auf Brauchbarkeit für das wirkliche Leben. In den Klassikern hatte er einen feinen Sinn für das Wahre, Gute und Schöne gefunden und sich angeeignet. Alles dieses machte ihn fähig, mit mehr Umsicht und Verstand den Zustand der Wissenschaften zu beurtheilen, das Gehaltvolle, Gründliche und Zweckmäßige von dem Leeren, Scheinbaren und Zwecklosen zu unterscheiden, die Fehler seiner Zeit, die falschen Richtungen und Methoden besser wahrzunehmen als viele seiner Zeitgenossen. Es ist sehr zu bedauern, daß dieser Mann durch besondere Zeitverhältnisse, durch seine Thätigkeit anderer Art, gehindert wurde, ein öffentliches Lehramt zu bekleiden, wozu er so viel Beruf hatte. Durch seine Schriften, die so reichhaltig an treffenden Bemerkungen, gesunden und hellen Ansichten, an Zurechtweisungen eines in leeren Tand und nichtswürdigen Beschäftigungen verlornen Zeitalters, und an Hinweisungen an ein würdiges Ziel des Denkens und Handelns sind, hätte er viel wirken können, wenn seine Zeitgenossen vor ihrer Dialektik und Speculation empfänglichen Sinn für solche Belehrungen gehabt hätten.

Johann war ein großer Verehrer des Aristoteles, den er für den größten logischen Kopf hielt, und empfahl das Studium seines Organon so dringend, als er nur konnte. Aber er entfernte sich doch zu seiner Ehre von der blinden Anhänglichkeit Anderer, die ihn zum Abgott oder zum Götzen ihrer Eitelkeit machten [188]). Er achtete aber

188) Iohannes *Metalogicus* L. II. c. 2. IV, c. 3. Unde qui Aristotelem sequuntur in turbatione nominum

aber auch andere Philosophen, besonders die Akademiker, hoch, deren Rolle er gern in den Gegenständen übernahm, die nicht mit Gewißheit erkannt werden können [189]). Für zweifelhafte Gegenstände hält er aber diejenigen, welche weder auf dem Glauben, noch auf der Evidenz der Sinne und der Vernunft beruhen, z. B. die Fragen über die Vorsehung; über die Substanz, Quantität, Kräfte, Wirksamkeit und Ursprung der Seele; über Zufall, Freiheit der Willkür, Fatum; über die Materie, Bewegung, die Principe der Körper, die Theilbarkeit der Materie und ihre Gränzen; über Zeit, Ort und Zahl; über Identität und Verschiedenheit; über Individualität, über das Wesen und Form der Sprache; die Universalien; über den Gebrauch, Zweck und Ursprung der Tugenden und Laster; über die Frage: ob einer alle Tugenden habe, der eine hat; ob alle Sünden gleich und gleich strafbar sind; über die Ursachen der Dinge; über die Wahrheit und die ersten Principien der Dinge u. s. w. Ueberhaupt glaubt er, daß die menschliche Vernunft bei Erforschung und Prüfung

minum et verborum, intricata subtilitate, ut suum vendicent, aliorum obtundant ingenia, partem pessimam mihi praeelegisse videntur, quo quidem vitio Anglicus noster Adam mihi prae ceteris visus est laborasse in libro, quem artem disserendi inscripsit. c. 27. *Polycraticus* L. VII, c. 6.

189) *Polycraticus* L. II. c. 22. Malo cum Academicis, si tamen alia via non pateat, de singulis dubitare, quam perniciosa simulatione scientiae, quod ignotum vel absconditum est, temere diffinire, praesertim in quo assertioni meae fere totus adversabitur mundus, eoque libentius Academicos audio, quod eorum, quae novi, nihil auferunt, et in multis faciunt cautiorem. L. VII, c. 1—3.

fung der ersten Principien nur im Finstern tappe [190]). Wenn gleich diese Aeußerung des skeptischen Geistes mehr aus Reflexion über den damaligen Zustand der Philosophie, über die gewöhnlichen Gegenstände der Untersuchung, und über die Uneinigkeit der aufgestellten Gründe und Resultate (welches auch eine Folge des unvollkommenen Forschens seyn konnte), als aus dem Nachdenken über die Natur des Erkenntnißvermögens entsprang; so war es doch von großer Wichtigkeit, wenn er Gehör gefunden hätte, überhaupt an die Schranken des menschlichen Geistes zu erinnern, wenn er sie auch nicht aus Principien bestimmte, und daher oft zu enge zusammenzog, und auf die Thorheit aufmerksam zu machen, nur immer auf das Unerforschliche Jagd zu machen, wodurch auch die Philosophen zuletzt die Einsicht und die Harmonie in dem wirklich Erkennbaren verscherzt haben [191]).

Je

190) *Polycraticus* L. VII. c. 2. Sunt autem dubitabilia sapienti, quae nec fidei, nec sensus, aut rationis manifestae persuadet autoritas, et quae suis in utramque partem nituntur firmamentis. Talia quidem sunt, quae quaeruntur de providentia, de substantia, de quantitate, viribus, efficacia et origine animae; de fato; de facilitate naturae, casu et libero arbitrio; de materia et motu et principiis corporum, de progressu multitudinis et magnitudinis sectione, an terminos omnino non habeant, an eos duntaxat ἀλογȣς tandem inveniant. De tempore et loco, de numero et oratione, de eodem et diverso, in quo plurima attritio est, de dividuo et individuo, de substantia et forma vocis, de statu universalium, de usu, et fine ortuque virtutum et vitiorum — de veritate et primis rerum initiis, in quibus humanum ingenium deficit. *Metalogicus* L. II, c. 20.

191) Iohannes *Polycraticus* L. VII, c. 1. Sic et Philosophi, dum ingenii sui machinas suo quodam theo-

Je weniger er in der Vernunfterkenntniß Befriedigung fand, desto mehr neigte er sich zu dem Glauben, der ohne Wissenschaft das Abwesende und Nichtsinnliche, wenn gleich nur wie in einem Spiegel, doch mit vollkommener Gewißheit darstelle [192]). Gleichwohl verwarf er nicht die Philosophie und das Philosophiren, sondern wies demselben nur ein würdiges Ziel an, nämlich die Untersuchung des Praktischen, dessen, was gethan und gelassen werden soll, und fand darin mit Recht den wahren Centralpunkt des Philosophirens, und daher müsse die Philosophie, da sie Liebe zur Weisheit ist, mit der Lebenskunst, als der Kunst aller Künste, und mit einem wahrhaft sittlichen Leben endigen, wenn sie rechter Art sey [193]); daß die Wahr-

theomachiae genere in altum erexerunt, vere eis incommutabilis et indeficientis veritatis subtracta est unitas, et ignorantiae nebulis obvoluti, eorum, quae ab una et singulari veritate vera sunt, maximam notitiam perdiderunt, uti in sensum reprobum dati esse convincerentur ab operibus suis, et tanquam recedente duce, spiritu scilicet veritatis, dispergerentur in varias sectas erroris et insanias falsas. Et eo quidem miseriores effecti sunt, quod in his defectum suum minime agnoscebant.

192) Iohannes *Polycraticus* L. VII, c. 2.

193) Iohannes *Polycraticus* L. V, c. 9. Ars namque recte vivendi, ut Stoicis placet, ars artium est. Nullam vero esse artem maximarum rerum, cum in minimis quoque artem esse nullus ignoret, opinio est hominum parum considerate loquentium et in maximis rebus errantium, omnia magis pro libito statuentium, quam pro veritate. Est autem sapientia rerum divinarum humanarumque princeps et gerendorum omittendorumque scientia. Huic vero insistere philosophari est, eo quod Philosophia sit studium sapientiae.

Wahrheit das Fundament von beiden, von der Philosophie und von der Weisheit, und die Logik, als die Wissenschaft des Denkens, die Basis der Philosophie sey [194]). Diesen richtigen Ideen von dem Anfang und von dem Ende des Philosophirens entsprechen auch die trefflichen Bemerkungen, die er über Zweck, Form und Vortrag der Logik, über den Mißbrauch, der zu seiner Zeit mit derselben getrieben wurde, über den Streit von den Universalien macht, wodurch er beweist, daß er die Aristotelische Philosophie mit Nutzen studiret, es nicht bloß zum Nachdenken; sondern zum Selbstdenken gebracht, und sich dadurch über den Zeitgeist erhoben hatte.

194) Iohannes *Metalogicus* L. II, c. 1.

Dritte

Dritte Periode.

Von dem Anfange des dreizehnten bis zum Anfange des vierzehnten Jahrhunderts.

Ausschließliche Herrschaft des Realismus. Befestigung des kirchlichen Lehrsystems vermittelst der Aristotelischen Philosophie.

Thomas von Aquino und Duns Scotus.

In der vorhergehenden Periode hatte die Philosophie, besonders die Religionsphilosophie, nicht geringe Fortschritte gemacht, und die Vernunft fing an zu demonstriren, was bisher nur auf das Ansehen der Offenbarung und der heiligen Väter der Kirche war geglaubt worden. Wenn gleich diese Versuche keine strenge Kritik aushielten, so war doch das Streben zu loben. Die Kirche verdankte dieses der Aristotelischen Philosophie, und besonders der Dialektik, welche im Stillen immer mehr Verehrer und Freunde gefunden hatte, bis fast alle Schulen von nichts als der Aristotelisch seyn sollenden Dialektik wiederhallten. Doch jetzt eben, da einige heterodoxe Meinungen und Concilienschlüsse diese Philosophie verhaßt zu machen, ja vielleicht auf immer aus dem Gebiete der Kirche zu verdrängen drohten, ereigneten sich einige Begebenheiten, welche das Ansehen, welches Aristoteles bereits erlangt hatte, mehr als alles befestigten, ja es auf den höchsten Grad erhöheten. Gerade um diese Zeit wurden nämlich die sämmtlichen Werke

Werke des Aristoteles und die Uebersetzungen und Commentare über dieselben von Griechen und Arabern bekannter, und die Gelehrten des Abendlandes beeiferten sich um so mehr dieselben zu benutzen und anzuwenden, je länger die einzelnen Bruchstücke, mit denen sie so lange Zeit hatten vorlieb nehmen müssen, eine Art von Heißhunger nach denselben hervorgebracht hatten, und je mehr sie den engen Umfang der Kenntnisse und Erkenntnißmittel zu erweitern versprachen, der bisher durch die Anstrengungen der Denker hatte gewonnen werden können. Der philosophirende Geist erhielt dadurch zwar neue Materialien zum Denken, aber keine neue Richtung, sondern befestigte sich nur noch mehr in dem gewohnten Geleise. Indessen war doch diese Begebenheit nicht ohne bedeutende Folgen für die Philosophie und Theologie. Denn jene schlug festere Wurzeln als ein eigner Stamm menschlicher Erkenntnisse, wenn er auch mehr Blätter als Früchte trug; diese wurde immer mehr mit der Philosophie vereiniget und verschmolzen, je mehr sich diese hatte bequemen müssen, ihre Forschungen und Resultate kirchlichen Normen zu unterwerfen, und als Rüstkammer für die Vertheidigung herkömmlicher Dogmen zu dienen. Beide wurden immer mehr befreundet; die Ketzereien, die noch zum Vorschein kamen, wurden weniger strenge aus der Philosophie abgeleitet, und trafen nicht eine von beiden, sondern beide als ein innig verschlungenes Ganze. Jetzt erst trat der Realismus siegreich hervor, und wenn gleich noch in Schulen über den Nominalismus gestritten wurde, so hatte er sich doch außer denselben beinahe gänzlich verloren, und konnte jenem das Uebergewicht nicht mehr streitig machen.

Die Pariser Universität, welche sich nunmehr zu einem vollständigen wissenschaftlichen Lehrinstitut gebildet hatte,

hatte, nahm keinen geringen Antheil an allem diesem. Sie war von den Päpsten besonders gepflegt, geschützt, mit wichtigen Privilegien ausgestattet worden; sie wurde das Vorbild und Muster aller ähnlichen Lehranstalten, die vornehmste Verfechterin der Rechtgläubigkeit, und Zuchtmeisterin aller Irrlehren, aber auch die ehrerbietigste Anbeterin des Aristoteles, und zuweilen auch standhafte Vertheidigerin der Rechte und Aussprüche der Vernunft.

Da hier fast alles vom Aristoteles und dessen Ansehen abhängt, so wird eine kurze Geschichte der Schicksale der Aristotelischen Schriften und Philosophie in dem Mittelalter nicht unzweckmäßig seyn. Diese begreift aber die Geschichte der Bekanntwerdung der Aristotelischen Schriften, ihrer Aufnahme und Schicksale in den Abendländern, und insbesondere eine Darstellung der Arabisch-Aristotelischen Philosophie, welche so viel Einfluß gehabt hat. Wir werden nach dem Zweck nur die Hauptpunkte umfassen, und das Detail andern Zweigen der Geschichte überlassen. Erst nach diesen vorausgeschickten Betrachtungen werden wir die Denker, welche sich in dieser Periode ausgezeichnet haben, nach ihren Bestrebungen charakterisiren, und die Folgen derselben beurtheilen können.

Bekanntwerdung der Aristotelischen Schriften.

Schon in der ersten und zweiten Periode waren Aristoteles Schriften nicht ganz unbekannt; allein die Kenntniß derselben erstreckte sich hauptsächlich auf das Organon, und war nur bei wenigen zu finden, welche ihr strebsamer Geist, oder ihre glücklichere Lage, oder auch ein günstigerer Zufall zu der reineren Quelle der

 Aristo-

Aristotelischen Dialektik und Philosophie führte. Wenn aber auch Einige, wie Scotus Erigena, andere philosophische Abhandlungen außer den dialektischen aus den Handschriften der Klöster, wo sie verborgen lagen, hervorholten, so war doch eben keine große Nachfrage nach denselben, weil das Hauptstreben des Zeitgeistes auf die Dialektik, als Form der kirchlichen Dogmatik, ging. So hatte auch Johannes von Salisbury eine umfassendere Kenntniß der Aristotelischen und Platonischen Schriften, ob man gleich nicht bestimmen kann, ob es bloß Uebersetzungen oder die griechischen Originale waren, so wie Abälard seine bessere Kenntniß der griechischen Philosophie, nach seinem eigenen Geständniß, aus lateinischen Schriftstellern geschöpft hatte. Gegen das Ende der zweiten Periode scheint die Kunde der Aristotelischen Schriften ausgebreiteter zu werden. So berief sich David von Dinant zum Erweise eines Satzes auf einen Ausspruch des Aristoteles in seiner Metaphysik [1]). Auch die physikalischen Schriften mußten bekannter geworden seyn und allgemeiner gelesen werden, weil sie 1209 auf einer Pariser Synode verboten wurden. So viel ist gewiß, daß von dieser Zeit an die Kenntniß derselben allgemeiner verbreitet wurde. Nicht lange Zeit darauf kommen auch die Citationen der arabischen Ausleger des Aristoteles, sparsamer bei Alexander von Hales (st. 1245), Wilhelm aus Auvergne (st. 1249), Vincenz von Beauvais, dann viel häufiger in Albert dem Großen und Thomas von Aquino vor. Der erste führet nur den Avicenna, der zweite außer diesem auch den Averroes, Alfarabius und Algazel an.

Es

1) Man sehe die in der zweiten Periode Anmerk. 161 angeführte Stelle des Albertus.

Es entsteht jetzt die Frage: woher schreibt sich die größere Bekanntschaft dieser Schriften? Woher erhielten die Gelehrten dieser Zeit dieselben, besonders die bisher unbekannten physikalischen und metaphysischen? — Es sind nur zwei Wege denkbar und historisch erweislich, auf welchen die Aristotelischen Schriften in Frankreich, England und Deutschland mitgetheilt werden konnten: entweder durch die Griechen im Oriente, oder durch die Araber im Abendlande, besonders in Spanien, wenn man nicht etwa noch einen dritten Weg annehmen wollte, daß nämlich einige handschriftliche Werke hier und da in Klöstern, besonders in Großbritannien verborgen lagen, und nach und nach an das Licht hervorgezogen wurden. Für das Letzte findet man weniger historische Data, als für das Erste und Zweite. In den neueren Zeiten, wo dieser Gegenstand erst zur Sprache gekommen ist, haben sich die meisten Gelehrten ausschließlich für den zweiten Kanal der Mittheilung erklärt, wogegen aber Heeren nicht unerhebliche Einwendungen gemacht hat, welche durch die Beleuchtung von Buhle noch nicht entkräftet sind [2]). Beide berufen sich zur Bestätigung ihrer Ansicht auf Thatsachen, die nicht geläugnet werden können, obgleich ihre Gründe zur Widerlegung der entgegengesetzten nicht hinreichen. Die Wahrheit scheint in der Mitte, oder vielmehr in der Annahme beider Kanäle zu bestehen. Es ist ein Factum, daß einige Aristotelische Schriften, besonders die Metaphysik und die physikalischen, aus Konstantinopel nach Frankreich, Deutschland und andern Ländern gebracht worden [3]). Dieses ist auch so natürlich,

Z 2

2) A. H. L. Heerens Geschichte des Studiums der klassischen Literatur, 1 B. S. 183, und Buhle's Lehrbuch der Gesch. der Philosophie. 5 Th. S. 247.

3) Einen Hauptbeweis enthält das Leben des Philippus Augustus von Rigordus, einem gleichzeitigen Schriftsteller.

lich, daß man sich wundern müßte, wenn es nicht geschehen wäre. Denn die Streitigkeiten der abendländischen und morgenländischen Kirche, die Versuche ihrer Vereinigung, die Kreuzzüge und die Verbindung mit Kon-

steller. In diebus illis (1209) legebantur Parisiis libelli quidam de Aristotele, ut dicebantur, compositi, qui docebant Metaphysicam, delati de novo a Constantinopoli, et a Graeco in Latinum translati, qui, quoniam non solum haeresi (Almarici) sententiis subtilibus occasionem praebebant, immo et aliis nondum inventis praebere poterant, jussi sunt omnes comburi, et sub poena excommunicationis cautum est in eodem Concilio, ne quis eos de cetero scribere et legere praesumeret, vel quocunque modo habere. Dieses Zeugniß wird durch andere unterstützt, aus welchen erhellet, daß man auch andere philosophische Schriften des Aristoteles, ungeachtet sie schon in alten Uebersetzungen vorhanden waren, doch von neuem aus dem Griechischen in das Lateinische übersetzte. Launoius führt aus den Zusätzen des Robertus de Monte zu dem Chronicon des Sigebert Folgendes zu dem Jahre 1128 an: Iacobus Clericus de Venetia transtulit de Graeco in Latinum quosdam libros Aristotelis, et commentatus est, scilicet Topica, Analyticos priores et posteriores et Elenchos, quamvis antiqua translatio super eosdem libros haberetur. Auch Johann von Salisbury bittet in dem 202 Briefe den Archidiaconus von Constanz, Richard, ihm eine Abschrift von den Büchern des Aristoteles, die er besaß, verfertigen zu lassen. Dieses waren, wie aus dem Folgenden erhellet, griechische Handschriften. Noch führet Boulay T. II. aus einer kurzen Chronik des heiligen Dionysius an, daß im J. 1167 ein Arzt Wilhelm griechische Bücher aus Konstantinopel mitgebracht habe. Die Aristotelischen Bücher, welche Kaiser Friedrich II. ins Lateinische übersetzen ließ, waren, wie Heeren vermuthet, neben andern ebenfalls die Metaphysik und Physik des Aristoteles.

Konstantinopel, mußten nothwendig das Bedürfniß der griechischen Sprache unterhalten, und einige Kenntniß von der Gelehrsamkeit der Griechen verbreiten. In Konstantinopel war in dem eilften Jahrhundert das Studium der Philosophie, besonders der Aristotelischen und der Dialektik, wieder aufgelebt, und es gab da dialektische Kampfspiele, wie unter den Scholastikern. Die Züge der Christen, welche das gelobte Land den Händen der Muhamedaner entreißen sollten, begleiteten auch Bischöfe, Aebte, Mönche, Aerzte, und Manche unter ihnen besaßen doch Verstand und Bildung genug, um die literarischen Schätze des Orients nicht zu vernachlässigen. Alles dieses zusammen genommen, ist es begreiflich genug, wie aus dem Oriente eine größere Verbreitung Aristotelischer Schriften bewirkt wurde. Bei diesen Thatsachen darf man aber nicht vergessen, daß die Gelehrten, die griechisch verstanden, überaus selten waren, daß daher die Originale von den Aristotelischen Schriften nur wenigen zugänglich, und ihre Stelle Uebersetzungen vertreten mußten. Diese kamen durch die Empfehlungen Alberts des Großen und des Thomas von Aquino recht in Gebrauch und zu großem Ansehen.

Ungeachtet aber dieser Kanal geöffnet war, so ist es doch auf der andern Seite aus dem Zustande jener Zeiten eben so begreiflich, daß man noch lieber aus der zweiten Hand, von den Arabern, sich zu verschaffen eifrig bemühet war, was die Byzantiner auf eine, wie es scheint, leichtere Art darboten. Denn bei der seltenen Kenntniß der griechischen Sprache war man zufrieden, lateinische Uebersetzungen benutzen zu können, ohne zu fragen, ob sie aus dem Griechischen oder aus dem Arabischen gemacht waren. Das Studium der hebräischen Sprache war zwar eben so selten, als das der grie-

chischen

chischen Sprache unter den Christen; aber dafür gab es damals viele Gelehrte unter den Juden, welche Arabisch und Lateinisch verstanden. Dadurch war der Kanal zur Mittheilung der Arabischen Gelehrsamkeit und der von den Arabern übersetzten und commentirten Aristotelischen Schriften gefunden [4]). Man schöpfte aber lieber aus dieser Quelle, als aus der andern, weil die Verbindung mit den Byzantinern nach den Kreuzzügen unterbrochen wurde, weil jene Uebersetzungen aus dem Hebräischen und Arabischen näher waren, und weil man bei ihnen zugleich Erklärungen fand, die bei dem dunklen Texte und dem Mangel an philologischen und philosophischen Vorkenntnissen um so erwünschter seyn mußten. Man findet wenigstens nicht, daß die Abendländer auf einem andern Wege, als durch die Araber, die erste Kenntniß von den griechischen Kommentatoren des Aristoteles erhalten haben.

Aufnahme und Schicksale der Aristotelischen Schriften und Philosophie.

Die neuen Aristotelischen Schriften traf gleich bei ihrer ersten Bekanntschaft das Unglück, daß sie als die Quelle der Ketzereien des Amalrich und Davids von Dinanto verboten und verbrannt wurden [5]). Schon früher hatte Walther, Prior des Klosters St. Victor, ein großes Geschrei gegen die Aristotelische Philosophie, als die Hauptquelle aller Ketzereien, erhoben, ohne viel Gehör

4) Buhle hat in dem ersten Bande seiner Ausgabe des Aristoteles S. 188 mehrere auch in Handschriften existirende arabische und hebräische Uebersetzungen aufgezählet.

5) Man sehe die Anmerk. 3.

Gehör zu finden. Dieses war auch das Schicksal des jetzigen strengen Verbotes, welches eine Kirchensynode zu Paris im J. 1209 gab. Ungeachtet diese Schriften verbrannt, und bei Strafe des Kirchenbannes nicht weiter gelesen und abgeschrieben werden sollten, so konnte doch das Verbot von keiner großen Wirkung gewesen seyn, da es schon 1215 mit mehr Mäßigung und Beschränkung wiederholet werden mußte in den Statuten, welche der päpstliche Legat für die Universität Paris verordnete. Es wurden Vorlesungen über Aristoteles dialektische Bücher ausdrücklich geboten, aber die Lectüre und der Vortrag über die Metaphysik, die Naturphilosophie des Aristoteles, und über die daraus verfertigten Compendien (Summen), so wie über die Summen der Lehren des Amalrich, David von Dinant, und des Spaniers Mauricius, verboten [6]). Nicht lange nachher milderte der Papst Gregorius in einer an die Universität zu Paris (1231) gerichteten Bulle dieses Verbot noch mehr, und verbot, ohne der Metaphysik zu gedenken, die Bücher der Physik nicht unbedingt, sondern auf so lange, bis sie geprüft und von allem Verdachte des Irrthums gereiniget seyn würden. Uebrigens wird das Studium des Aristoteles blos den Artisten erlaubt, und der Facultät der Theologie eingeschärft, nicht nach dem Ruhme eines Philosophen zu geizen, sondern nur dahin zu streben, Theodidacti zu werden; auch nur die Fragen abzuhandeln, welche durch theologische Bücher und die Schriften der Heiligen entschieden werden können,

6) Boulay T. III. p. 82. Et quod legant libros Aristotelis de Dialectica, tam de veteri, quam de nova, in scholis ordinarie et ad cursum. — Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et de naturali Philosophia, nec summae de iisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici haeretici, aut Mauricii Hispani.

nen, auch sich der Hebräischen Sprache zu befleißigen [7]).

Wie wenig aber dieses eingeschränkte Verbot zu bedeuten hatte, oder wirkte, siehet man daraus, daß fast gleichzeitig die Erklärungen und Uebersetzungen des Aristoteles sich vervielfältigten, daß die angesehensten Lehrer, und selbst unter diesen Dominikaner und Franciskaner, die in diesen Zeiten so außerordentlich durch Privilegien von den Päpsten begünstiget wurden, und aus Dankbarkeit als die gehorsamsten Diener derselben sich betragen mußten, anfingen, in der Erklärung des Aristoteles mit einander zu wetteifern, wie Alexander von Hales, Heinrich von Gent, Albert der Große, Thomas von Aquino, nebst ihren zahlreichen Schülern. Es ist bekannt, daß auf Anrathen und Aufmunterung des Thomas eine lateinische Uebersetzung der Werke des Aristoteles veranstaltet wurde [8]). Das Verbot von

1215

7) Boulay T. III. p. 142. Ad haec jubemus, ut magistri artium unam lectionem de Prisciano et unam post aliam ordinarie semper legant, et libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa scientia prohibiti fuere Parisius, non utantur, quousque examinati fuerint, et ab omni errorum suspicione purgati. Magistri vero et scholares Theologiae in facultate, quam profitentur, se studeant laudabiliter exercere, nec Philosophos se ostentent, sed satagant fieri Theodidacti, nec loquantur in lingua populi, linguam Hebraeam cum Asotica confundentes, sed de illis tantum in scholis quaestionibus disputent, quae per libros Theologicos et sanctorum Patrum tractatus valeant terminari.

8) Der unbekannte Verfasser der Slavischen Chronik bei Lindenbrog, p. 206. Anno D. 1279 Wilhelmus de Brabantia ordinis Praedicatorum transtulit omnes libros Aristotelis de Graeco in Latinum, verbum

e

1215 scheint zwar unter der Regierung des Papstes Clemens IV. 1265 erneuert worden zu seyn, aber aus den Folgen erhellet, daß es eben so unwirksam gewesen ist, als das frühere [9]. Ein Jahrhundert später (1366) wurde sogar von zwei Kardinälen verordnet, daß keiner Magister werden sollte, wenn er nicht die vorgeschriebenen Bücher des Aristoteles, unter denen auch die Metaphysik und einige über Theile der Naturphilosophie waren, studiret, und in Vorlesungen erkläret hatte [10]. So wie jene Verbote gegen den Zeitgeist waren, und daher ohne Wirkung blieben, einige Theologen etwa ausgenommen, welche eine nur schwache Opposition gegen den Rationalismus machten, so sprachen diese Befehle, den Aristoteles zu lesen, nur später das aus, was schon längst durch den Zeitgeist entschieden und eingeführt war. Noch später war das Ansehen des Aristoteles so fest gegründet, daß ein Widerspruch gegen seine Behauptungen als ein Attentat gegen die Wahrheit und als ein ketzerisches Beginnen geahndet wurde.

Philo-

e verbo, qua translatione scholares adhuc hodierna die utuntur in scholis, ad instantiam S. Thomae de Aquino Doctoris. Aventinus *Annal. Bojor.* L, VII. c. 8. Eodem autem tempore, anno nimirum Christi 1271, Heinricus Brabantinus Dominicanus rogatu D. Thomae e Graeco in linguam latinam de verbo ad verbum transfert omnes libros Aristotelis; Albertus usus est veteri translatione, quam Boethianam vocant.

9) Launoius *de varia Aristotelis fortuna.* c. VIII. p. 207.

10) Launoius ibid. c. IX. p. 210.

Philosophie der Araber.

Die Philosophie der Araber, die größtentheils in der Erklärung der Aristotelischen Schriften, und in der weitern Entwickelung mehrerer Theile der Philosophie auf dem analytischen Wege, zum Theil nach Ansichten, die dem Aristoteles fremd sind, bestand, warde in dieser Periode fast ganz auf den abendländischen Boden verpflanzt, und daselbst mit den ebenfalls anders woher empfangenen, durch eigenes Nachdenken vermehrten und erworbenen philosophischen Materialien, und mit den kirchlichen Dogmen auf das innigste verschmelzt. Da also das Gebäude der Scholastik aus sehr verschiedenartigen Baumaterialien aufgeführt wurde, und unter diesen die Aristotelische Philosophie, wie sie von den Arabern gepflegt, gestaltet und ausgebildet worden, auf den Inhalt und die Form derselben einen bedeutenden Einfluß gehabt hat; so müssen wir, ehe wir weiter gehen können, jene Arabisch-Aristotelische Philosophie etwas näher betrachten, so weit es der Zweck unsers Vorhabens und der Reichthum der vorhandenen Materialien erfordert und gestattet. Eine vollständige, aus den ersten Quellen der arabischen Geisteswerke selbst geschöpfte Geschichte der in so vielen Rücksichten merkwürdigen Arabischen Literatur und Philosophie ist jetzt noch Bedürfniß, welches nur dann erst befriediget werden kann, wenn das Studium derselben mit mehr Eifer getrieben, der Zutritt zu den Bibliotheken, welche Arabische Handschriften besitzen, und selbst auch zu den Ländern, wo noch Ueberreste der alten Arabischen Gelehrsamkeit zu finden sind, mehr geöffnet und gebahnet, und der Gebrauch der vorhandenen Hülfsmittel erleichtert worden ist, wozu manche neuere Ereignisse von verschiedenen Seiten her günstige Hoffnungen erwecken. Hier wird eine kurze Darstellung der Entstehung eines Studiums der Philo-

sophie

sophie unter den Arabern, des eigenthümlichen Charakters desselben, und eine kurze Schilderung der Bemühungen und Verdienste ihrer geachtetsten und einflußreichsten Philosophen hinreichend seyn.

Mehrere Ursachen mußten sich vereinigen, dem unverdorbenen, aber wilden und tapfern Nomadenvolke der Araber eine Empfänglichkeit für eine höhere Geistesbildung einzuflößen, als durch die Kraft der Naturpoesie allein bei dem unstäten Herumziehen und dem wenigen Verkehr mit andern Nationen möglich war. Die ersten Keime der Aufklärung pflanzten unter sie die Christen, welche Parteiwuth und Intoleranz aus dem Schoße der Kirche vertrieben hatte. Durch die Ansiedelung mehrerer Anhänger von verschiedenen Parteien, welchen die Hospitalität und Toleranz der Araber sichere Zuflucht gewährte, durch die Handelscaravanen von benachbarten Nationen, dämmerte endlich in einigen Köpfen die Ueberzeugung von der Rohheit der bisherigen Religion und besonders des Sternendienstes, welche ein schlauer Kopf zur Einführung einer neuen, aus der Religion der Juden, Sabäer und Christen zusammengeschmolzenen, dem Geiste, der Sinnesart und dem Charakter der Araber genau angemessenen Religion, zur völligen Umbildung eines Hirtenvolks zu einem kriegerischen, herrschsüchtigen Volke, benutzte. Mahommed, der diesen Plan klug anlegte, und durch seinen gewandten Geist, seine lebendige Phantasie und hinreißende Rednerkünste glücklich ausführte, lehrte seine Nation einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, anbeten, die Begierden mäßigen und beherrschen, um einst in jenem Leben durch die höchsten Genüsse der Sinnlichkeit die Belohnung für die Opfer, die seine sinnliche Religion forderte, im vollen Maße zu erhalten; er legte alles auf Glückseligkeit an, und wußte durch den Inhalt dieser neuen Reli-

Religionslehre, durch seine abweichende Lebensart, durch seine vorgeblichen Offenbarungen und scheinbare Wunder, die unter einem rohen Volke dem schlauen Verstande nur zu leicht wurden, ungeachtet des ersten Widerstandes nach und nach immer größere Haufen von Anhängern zu gewinnen, und mit dem höchsten Enthusiasmus für die neue Religion, wodurch er selbst als der höchste Prophet noch über Moses und Jesus stehe, die höchste weltliche und geistliche Gewalt in seiner Person zu vereinigen. Der Koran begreift die vorgeblichen Offenbarungen des Propheten Mahommeds, als göttliche Lehren, und das göttliche Ansehen, das er unter den Mahommedanern erhielt, machte, daß man in demselben alles zu finden wähnte, was dem Menschen zu wissen und zu glauben nothwendig und nützlich sey.

Bei diesem Glauben, welchen Mahommed und seine Nachfolger in den Gemüthern ihrer zahlreichen Anhänger fest zu gründen das Glück hatten, wäre eine wissenschaftliche Kultur des Volkes beinahe unmöglich gewesen, wenn nicht mehrere Ursachen gewirkt hätten, um das Bedürfniß derselben bald fühlbar zu machen. Die raschen Eroberungen unterwarfen ihrer Herrschaft ein Land nach dem andern; sie kamen in Verbindung mit den Syrern und Griechen; die Reichthümer, die sie erbeuteten, führten Wohlleben und Luxus herbei, und in dem Gefolge derselben kamen Krankheiten hervor, von welchen die frugale Lebensart und Einfalt der alten Araber nichts wußten, und nur durch griechische Heilkunst, deren sich auch Juden bemächtiget hatten, geheilt werden konnten. So wurde der kriegerischen Nation durch das Bedürfniß Achtung gegen die griechische Kunst und Wissenschaft, und eine Sehnsucht nach der Kenntniß derselben nach und nach eingeflößt. Dasselbe bewirkte auch der Hang einiger Kalifen zur Astrologie von einer andern Seite. Einige

nige Kalifen und Große unter den Arabern wurden also erst aus Noth, dann aus Neigung Verehrer der fremden Wissenschaft, und, da sie die Nothwendigkeit einer besseren Bildung ihres Volkes einsahen, so suchten sie durch gelehrte Anstalten mancherlei Art die wissenschaftliche Kultur unter demselben zu befördern. Durch Berufung mehrerer Gelehrten, durch Anlegung von Akademieen, durch Uebersetzungsversuche ausländischer Werke im Großen, und durch Anlegung von Bibliotheken zeichneten sich in dem achten und zu Anfange des neunten Jahrhunderts die Kalifen Al Mansor, Al Mohdi, Al Raschid und Al Mamum besonders aus.

Durch diese Bemühungen wurde der Nation ein fremdes Eigenthum zugewendet, und eine bisher ungewöhnliche Geistesbeschäftigung aufgedrungen. Der bessere Theil empfing das Geschenk und pflegte sein mit großer Zuneigung und Eifer. Schnell machten die denkenden Köpfe Eroberungen in den Wissenschaften, ohne sie selbst viel weiter zu bringen. Dieses war eine Folge von der Art und Weise, wie eine noch nicht dazu gebildete Nation in den Besitz fremdes Geisteseigenthums gesetzt wurde. Die griechischen Geisteswerke, welche Nachfragen erregten, und in das Arabische übersetzt wurden, waren nur die medicinischen, philosophischen, mathematischen und astronomischen. Denn diese entsprachen allein den nächsten gefühlten Bedürfnissen, und die griechische Poesie und Geschichte konnte keinen Eingang finden, weil der Geist der Nation, die Religion und der Despotismus dem griechischen Geiste widerstrebte. Es war also nichts anders, als ein großer und gewissermaßen gewaltsamer Sprung, wenn die Araber sich die reiferen Früchte des griechischen Geistes anzueignen suchten, ehe sie zu dem Grade der Kultur gelangt waren, den die Griechen durch Poesie, Beredsamkeit und Geschichtsstudium

dium erworben hatten, und sie verläugneten dabei auch nicht den Charakter eines eroberungssüchtigen Volkes. Die Folgen mußten bei dieser von Oben herab eingeführten Aufklärung ganz anders seyn, als da, wo sie in einem empfänglichen und dazu gebildeten Volke von selbst sich erzeugt. Es entstand ein Geist der Beschränkung, Einseitigkeit, der doch dabei absprechend war, und der Geist des freien selbstständigen Forschens erwachte nur selten in seinem ganzen Umfange.

Zu diesen Nachtheilen gesellten sich noch andere, welche ihren Grund in der Art und Weise hatten, wie jene Werke der Griechen in das Arabische übergetragen wurden. Bei der großen Entfernung der Sprache und Kultur der beiden Völker konnte kein unmittelbares Verkehr zwischen beiden entstehen, sondern es bedurfte eines Mittelgliedes. Dieses fand sich in den Syrern, welche schon seit Alexanders Zeiten in Verbindung mit den Griechen gestanden, und seit dem fünften Jahrhundert zu Antiochia, Barytus und Edessa gelehrte Bildungsanstalten besaßen, und angefangen hatten, einzelne griechische Werke in das Syrische zu übersetzen. Diese wurden die Dolmetscher. Nachdem die griechischen Werke in das Syrische übersetzt worden waren, übersetzten sie Araber aus dieser verwandten in ihre Landessprache. Auf diese Art war man nur darauf bedacht, die Realkenntniß der Griechen den Arabern ohne formelle Geisteskultur zuzuwenden. Nur wenige Araber erlernten selbst die griechische Sprache, und beide Nationen rückten, ungeachtet jenes Uebersetzungseifers, doch keinen Schritt näher zusammen. Die übersetzten Originale der Griechen wurden sogar, nachdem sie übersetzt worden, zernichtet, weil man nur auf den Gebrauch des nächsten Augenblicks, nicht der Zukunft, bedacht war, gleich als wenn man jedes Mittel der Annäherung und weiteren Geisteskultur

gleich

gleich in der Geburt hätte ersticken wollen. Die Uebersetzungen waren, so viel man urtheilen kann, noch dazu höchst unvollkommen und fehlerhaft. Denn wenn auch die gebildeteren und gelehrteren Syrer ihre Uebersetzungen gut gemacht hatten, so war es doch fast unvermeidlich, daß die Arabischen Uebersetzer nicht ganz in den Geist der ihnen ganz fremden Sachen eindringen, und daher schlecht übersetzen mußten. Es war aber auch der noch schlimmere Fall möglich, daß selbst die syrischen Uebersetzungen unvollkommen gerathen waren.

Wie es kam, daß unter den Philosophen Aristoteles Werke fast ausschließlich übersetzt wurden, können wir jetzt nicht mehr zureichend erklären. Es war aber ein folgereicher Umstand, daß zugleich nebst denselben auch die Erklärungsschriften der späteren Kommentatoren, welche meistentheils von den transcendenten Ideen des Neuplatonismus angesteckt waren, übersetzt wurden. Hierdurch wurde das Auffassen der Peripatetischen Philosophie nach ihrem eigenthümlichen Charakter noch mehr erschwert. Begreiflich ist es aber, daß Aristoteles unter einer Nation, die sich erst zur wissenschaftlichen Kultur empor hob, das größte Ansehen erhalten, daß er als der größte Philosoph bewundert und angestaunt werden mußte. Dieses günstige Vorurtheil mußte dem aufstrebenden Geiste einiger Araber bei der Dunkelheit, ja Unverständlichkeit der Uebersetzungen, bei dem concisen, inhaltsreichen Vortrage, bei der Menge von Problemen, die sie in Aristoteles Schriften fanden, sehr zu Statten kommen; sie setzten mit Recht voraus, daß in den unverständlichen Worten ein philosophisch wahrer Sinn verborgen seyn müsse. Man muß den Arabischen Denkern die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß sie durch Fleiß und Scharfsinn, wenn sie nicht eine falsche Uebersetzung oder verkehrte Ansicht der Ausleger auf einen

durchaus

durchaus falschen Weg geführt hatte, oft und weit öfterer, als man vermuthen sollte, den Gesichtspunkt des bewunderten Philosophen sich errungen haben.

Der Koran, als Urkunde einer göttlichen Offenbarung, war zwar dem Philosophiren und freien Denken nicht allzu günstig, besonders durch die Vorstellung, die sich festgesetzt hatte, daß er alle Wahrheiten, die dem Menschen nothwendig und nützlich sind, enthalte, jedes andere Buch also entweder entbehrlich oder nachtheilig sey, wenn sein Inhalt mit dem Koran übereinstimme, oder von demselben abweiche. Gleichwohl war der Zwang, der dadurch entstand, weit weniger drückend, als er in der christlichen Kirche durch die Herrschsucht der Geistlichkeit gewesen war. Es bildete sich keine solche concentrirte hierarchische Macht, und daher auch keine so bestimmt festgesetzte speculative Dogmatik. Der Vernunftgebrauch wurde nicht in so enge Gränzen eingeschlossen; außer wenigen Gegenständen, welche mit dem Ansehen des Korans in einem zu engen Zusammenhange standen, war es den denkenden Köpfen frei gestellt, über alles Uebrige zu forschen. Ja die Untersuchung religiöser Gegenstände, die philosophische Entwickelung und Bestimmung der Begriffe von Gott und den göttlichen Eigenschaften, mußte vielmehr bei einer Religion, die nur auf einer Sammlung von Aussprüchen eines phantasiereichen Menschen beruhete, ein wichtiger Dienst seyn, um den schwankenden Ideen und Gefühlen in Begriffen eine feste Stütze und Haltung zu geben. In dieser Hinsicht konnte das Geschick keine passendere Philosophie der Nation zuführen, als die Aristotelische [11]). Darum ging auch das Hauptstreben der Ara-

11) Mahommed hatte die Erlernung der freien Künste bei Todesstrafe verboten, und verordnet, daß Jeder die Unter-

Arabischen Philosophen auf Metaphysik, besonders des Uebersinnlichen, oder Theologie, welches der Synkretismus der neuplatonischen Ausleger des Aristoteles auch noch besonders begünstigte. Indessen gab es doch gewisse Gegenstände, über welche nicht geforscht werden sollte, die dem Gebiete der menschlichen Vernunft für immer verschlossen waren; und über diese äußerten sich auch selbst die denkendsten Köpfe mit eben der sclavischen Abhängigkeit von der Auctorität, und mit derselben Härte gegen

Untersuchungen über den Inhalt des Korans bis an den jüngsten Tag versparen solle, an welchem Gott alle Streitigkeiten entscheiden werde. Alcoran 1. B. 1. Kap. Si quis disputare voluerit, iube, ut verbis parcat, usque ad extremi iudicii diem, in quo Deus omnes lites componet. Euthymius *in Sylburgii Saracenicis* p. 43. αποκλειων πασι την ερευναν των παρ᾽ αυτου δογματιζομενων, ει αληθη ταυτα η μη, κελευει νυν μεν ὡς θεοπνευστα δεχεσθαι τα παρ᾽ αυτου παντα, παραπεμψαι δε την τουτων δοκιμασιαν εις την τελευταιαν ἡμεραν της παγκοσμιου κρισεως· τοτε γαρ φανηναι το παντων δοκιμον. Daraus läßt sich also der Widerstand erklären, welchen die Einführung der Wissenschaften, und besonders der Philosophie, anfangs, unter den religiösen und fanatischen Arabern finden mußte. Aber die entstehenden Religionszweifel öffneten Vielen die Augen. Ignotae nostris artes (sagt Algazel bei Eduard Pocock in seinem *Specimen historiae Arabum* p. 196.) postea, cum in dubium vocari religionis articuli coepissent, invectae. Ja, die fortschreitende Einsicht und Aufklärung machte, daß einige Gelehrte die Philosophie für unentbehrlich hielten, um die Religion von den eingeflossenen Irrthümern zu reinigen. *Abulpharagii Dynastiae* IX. p. 218. Coetus doctorum Basorae subsistentium dixit: religionem pollutam esse et mixtam erroribus nec ablui ac mundari posse, nisi Philosophiae ope; asserentes, ubi coniuncta fuerit Philosophia Graecanica et religio Arabica, tum demum consecuturam perfectionem.

gegen Andersdenkende, wie es so oft in dem Abendlande unter der Herrschaft der kirchlichen Auctorität Sitte gewesen ist [11 b]). In der Folge gab es daher freilich auch manche Collisionen zwischen der Religion und der Philosophie, und es bildeten sich dadurch entgegengesetzte Parteien, die wir aber nicht genau genug kennen.

Es war ein Vortheil für die Bildung des philosophischen Geistes bei den Arabern, daß die philosophischen Werke

11 b) Als Beleg führen wir nur eine einzige Stelle aus dem Averroes *Destructio destructionis* p. 56. an. Loqui autem de miraculis, antiqui philosophorum non fecerunt de eo sermonem, quum haec est apud eos ex rebus, de quibus non sunt ponendae quaestiones discutiendaeque. Nam sunt principia legum, et qui speculatur de eis, et dubitat de ipsis, oportet condemnari apud eos, quemadmodum qui speculatur de aliis principiis legis universalibus, sicut, si Deus gloriosus reperiatur, et si summum bonum reperiatur, et si virtutes reperiantur; in quorum esse non dubitatur, et qualitas esse eorum est quid divinum abstractum ab apprehensione intellectus humani. Et causa huius est, quum haec sunt principia eorum, quae operantur, quibus homo erit religiosus. Et non est modus ad perveniendum ad scientiam, nisi postquam pervenerit ad religionem. Et oportet ut non se intromittat ad speculandum de principiis, quae faciant dignitatem, antequam perveniat ad dignitatem. Et cum artes scientificae non perficiantur nisi prooemiis et praeambulis, quae primo recipiet addiscens, quando magis hoc debet esse in rebus, quae operantur. S. 57. setzt er noch hinzu: der Zweifel an diesen Principien des Gesetzes zerstöre das Wesen des Menschen. Quare oportet omnem hominem recipere principia legis, et procul dubie ut exaltet eum, qui posuit ea. Nam negatio eorum et dubitatio in eis destruit esse hominis. Quare oportet interficere haereticos.

Werke des Aristoteles in Gesellschaft der medicinischen und mathematischen auf ihren Boden verpflanzt wurden. Denn dadurch bekam der dialektische Geist, welcher in Aristoteles Schriften herrschte, zugleich einen Stoff, einen festen Haltungspunkt, der das Verlieren in luftige Begriffe verhindern, und dem Fluge des Geistes in die luftigen Regionen der Dichtung das Gegengewicht hielt, und zugleich der Abstraction und Reflexion einen immer neuen Stoff zuführen konnte.

Bei dem allen läßt sich nicht behaupten, daß das wissenschaftliche Streben des philosophischen Geistes durch die Thätigkeit der Arabischen Denker sehr gefördert worden wäre. Denn sie hatten einmal den Aristoteles zum Wegweiser für ihre philosophische Speculation gewählt; ihm nachzudenken, seinen Erwerb in dem philosophischen Forschen sich anzueignen, seine Begriffe mehr zu entwickeln und zu erläutern: dieses war das Ziel, das sie sich vorgesteckt hatten. Man darf also bei ihnen, mit wenigen Ausnahmen, keine originale Forschung, keine originalen Ansichten und Resultate erwarten, sondern nur eine weitere Entwickelung der Aristotelischen Philosophie, mit einigen Modificationen derselben aus der Neuplatonischen Philosophie. Hieraus läßt sich schon der Werth der sogenannten Arabischen Philosophie theils an sich, theils in Beziehung auf den wissenschaftlichen Culturstand der Araber und späterhin der occidentalischen Abendländer in dem Mittelalter beurtheilen. An sich kommt ihr nur ein geringer Werth zu. Denn so zahlreich auch die Namen der Philosophen und ihrer Werke sind, welche von Arabischen Schriftstellern genannt werden, so scheint es doch nach allem, was wir von ihnen wissen, daß ein originaler Geist des Selbstforschens und Selbstprüfens nach Vernunftprincipien unter ihnen bis zu einem höheren Grade nicht geweckt worden sey. Die Aristotelische Philosophie, die anfangs das Gängelband

 war,

war, entwöhnte sie immer mehr von dem Versuche, selbstständig sich in dem Felde der Speculation zu bewegen, und steigt immer mehr in der übertriebenen Verehrung. Der jüngste unter den Philosophen, die wir kennen, ist auch der sclavischste Anhänger und Nachbeter des Aristoteles. Mit dieser steigenden Verehrung hielt aber das Studium und die reine Kenntniß seiner Philosophie nicht gleichen Schritt. Immer mehr war es der durch die Speculationen und Hypothesen der Neuplatoniker modificirte und mißverstandene Aristoteles, der die größte Bewunderung erhielt. Dieses auf den Aristoteles gerichtete Nachdenken war nicht ganz fruchtlos; aber der Gewinn auch nicht so bedeutend. Analytische Deutlichkeit der Begriffe, und mehr Zusammenhang in den Sätzen, nächstdem eine vollständigere Entwickelung der Idee von den einzelnen philosophischen Wissenschaften, wie sie Aristoteles sich gedacht hatte, die Auflösung einiger von ihm aufgestellten aber nicht bearbeiteten Probleme, vorzüglich derjenigen, welche sich auf religiöse Ideen, auf Gott und das Verhältniß Gottes zur Welt beziehen; — hierauf schränkt sich der letzte, besonders in Hinsicht auf Logik und Metaphysik ein. Die übrigen Disciplinen, als die Ethik, Politik und Gesetzgebung hatten für die Denker dieser Nation nicht weniger Interesse; allein hier war der freie Gang der Forschung durch die Fesseln des Korans und der heiligen Tradition mehr gebunden und beschränkt, so daß mehr die Anwendung der gegebenen Normen in wirklichen Fällen (wobei nur noch zuweilen die Frage aufgeworfen wurde, ob dabei die Vernunft auch eine Stimme habe, und ob sie dem schriftlichen und mündlichen heiligen Gesetze unter- oder übergeordnet seyn solle) als die Ausmittelung eines ersten Vernunftprincips die Köpfe beschäftigte [12]). Wie

12) Man sehe darüber **Brucker** *Hist. crit. Philos.* T. III. p. 69. 98.

Wie hoch oder gering aber auch dieser Werth angeschlagen werde, so ist doch einleuchtend, daß diese fremde angeeignete Philosophie nicht ohne wohlthätige Folgen für die Cultur der Nation selbst geblieben ist. Denn der Gesichtskreis wurde erweitert, das Nachdenken über wichtige Gegenstände, der Zweifel über die Wahrheit der herrschenden Vorstellungsweisen, Prüfung der mit einander streitenden, veranlaßt und befördert, ein Grad des Selbstdenkens hervorgebracht, der die dicken Nebel der Unwissenheit, des Aberglaubens und der Vorurtheile einigermaßen durchbrach. Diese wohlthätigen Folgen wurden freilich wieder durch den religiösen und politischen Despotismus aufgehalten und eingeschränkt, und durch den Schein von Gründlichkeit, welchen die Vertheidiger des Aberglaubens durch die dialektischen Gründe erhielten, zum Theil wieder aufgewogen. Dagegen bietet sich eine neue Seite zur Beurtheilung dar, in wiefern das Studium der Philosophie der Araber einen großen Einfluß auf das Philosophiren in dem christlichen Occidente gehabt hat; die ausgebreitetere Kenntniß der Aristotelischen Philosophie, die unbeschränktere Herrschaft derselben auf eine lange Zeit dadurch mit bestimmt worden ist. Diese Beurtheilung hängt aber von dem Urtheile über die Aristotelisch-Scholastische Philosophie ab.

Wir müssen nun auch noch die berühmtesten Philosophen unter den Arabern, welche zugleich den größten Einfluß auf die Scholastik gehabt haben, nennen, und ihr Leben, ihre intellectuelle Thätigkeit, ihr philosophisches Streben und Verdienst betrachten. Hierdurch kann nicht nur das allgemeine Bild von dem Charakter der Arabischen Philosophie erst die gehörige Anschaulichkeit bekommen, sondern wir erhalten auch die zur deutlichen Erkenntniß des Fortgangs der scholastischen Philosophie erfoderlichen Geschichtsdata. Wir können und müssen uns

uns dabei kurz fassen, weil das Erste sich mit dem Zwecke dieser Darstellung verträgt, das zweite aber eine Folge ist von der Schwierigkeit eigner Forschung in diesem Theile der Geschichte der Philosophie.

Einer der ersten unter den Arabern, die sich durch ihr Philosophiren berühmt gemacht haben, ist Alkandi, oder wie sein vollständiger Name im Arabischen heißt, Abu Yusef Jacob Ebn Eschak Alkandi, aus Basra am Persischen Meerbusen gebürtig, aus einem vornehmen Geschlechte, unter der Regierung des Kalifen Al-Mamun, und seiner Nachfolger. Gute Anlagen und eine sorgfältige Erziehung machten aus ihm einen großen Gelehrten seiner Nation, der durch seine Gunst bei den Fürsten, durch sein Ansehen, seine überwiegenden Kenntnisse und seinen Charakter das Interesse für das Studium der Wissenschaften sehr beförderte, die glänzendsten Ehrentitel (als: der Philosoph der Araber, der Phönix seiner Zeit in der Kenntniß aller Wissenschaften u. s. w.) sich erwarb, aber auch von den engherzigen Verehrern des Korans harte Verfolgungen sich zuzog, die er, als Philosoph, zum Besten der Wissenschaften wandte. Philosophie, Mathematik, besonders Astronomie und Arzneykunde, waren die Hauptfächer des menschlichen Wissens, die ihn am meisten interessirten. Für das Philosophiren munterte er in einer eigenen Schrift auf, und setzte in einer andern die Nothwendigkeit der Mathematik zum Verstehen der Philosophie aus einander. Seine übrigen philosophischen Schriften sind Commentare über das Organon des Aristoteles, logische und metaphysische Fragen, eine Abhandlung über die esoterische Philosophie.

In dem zehnten Jahrhundert lebte ebenfalls ein anderer merkwürdiger Mann, der sich um seine Nation durch seine wissenschaftlichen Bemühungen verdient machte,

Abu

Abu Nasr Mohammed Ebn Tarchan Alfarabi, aus der Provinz Forab, geboren in der Stadt Balah. Ungeachtet er aus einem edlen und reichen Geschlechte war, verschmähete er doch die glänzenden Aussichten und den Lebensgenuß, wozu dasselbe ihn berechtigte. Er begab sich vielmehr nach Bagdad, um in den dasigen Schulen seinen Geist zu bilden. Unter der Anleitung des Johannes Mesue wurde er mit dem lebhaftesten Interesse für die Philosophie erfüllt, daß er ihr sein ganzes Leben widmete. Nach dem Beispiele anderer Araber verband er damit das Studium der Mathematik, Astronomie, Astrologie und Arzneikunde. Sein Lehrer Johannes hatte ihn in die Aristotelische Philosophie eingeführt, und er behielt sein ganzes Leben hindurch die größte Werthschätzung derselben. Nach der Versicherung einiger Schriftsteller las er Aristotelis Abhandlung vom Gehör vierzigmal, und seine Rhetorik zweihundertmal, ohne daß ihn ein Ueberdruß anwandelte. Indem er besonders das Organon commentirte, bemühete er sich zu gleicher Zeit die Geheimnisse der Logik zu ergründen, die darin von Alkandi gelassenen Lücken zu ergänzen. Zugleich war sein Bestreben darauf gerichtet, das Studium der Logik zu erleichtern, und er befleißigte sich daher eines deutlichen Vortrags. Seine Logik, d. i. seine Commentare über das Organon, wurden von den Scholastikern fleißig gebraucht; und außer diesen führet Vincenz von Beauvais in seinem Speculum doctrinale noch häufig seine beiden Abhandlungen von dem Ursprung und der Eintheilung der Wissenschaften an, die eine Art von Encyklopädie scheinen vorgestellt zu haben.

An Ruhm übertraf beide noch Avicenna, oder Abu Ali Al Hosain Ebn Sina Al Schaich Al Raiis, so wie auch an wirklichem Verdienst um die Philosophie und Medicin. Bachara war seine Geburts-

stadt.

stadt. Sein Vater war mit allem Fleiß bemüht, seinem Sohne, der frühzeitig schöne Anlagen blicken ließ, eine zweckmäßige Bildung geben zu lassen. Nachdem er von einem berühmten Mathematiker in den Anfangsgründen der Arithmetik, Geometrie und Astronomie unterwiesen worden, bekam er einen Hauslehrer in der Philosophie, von dem er aber nichts weiter lernte, als die Terminologie der Logik. Sich selbst überlassen, studirte er die logischen Schriften, und zog die Commentare darüber zu Rathe. Zur Vollendung seiner Studien wurde er darauf nach Bagdad, dem berühmtesten Musensitze unter den Arabern, geschickt, wo er mit der größten Anstrengung und Selbstverläugnung sich auf die Erforschung der verborgenen Principien des Denkens und der Natur legte. Anderthalb Jahre brachte er, wie er selbst erzählt, in dem emsigen Studium der Bücher zu; so oft er auf ein schwieriges Problem stieß, oder den Mittelbegriff eines Syllogismus nicht finden konnte, ging er in eine Moschee und flehete zum Schöpfer, seinen Verstand zu öffnen, um das Verborgene zu entdecken. Dann ging er Abends nach Hause, las und schrieb die Nacht hindurch, verscheuchte den Schlaf durch Wein, und wenn ihn gleichwohl der Schlaf überwältigte, so träumte er von dem Gegenstande seines Nachforschens. So arbeitete er rastlos fort, bis er eine gründliche Einsicht in die Dialektik und Naturwissenschaft erlangt hatte [13]).

In seinem ein und zwanzigsten Jahre fing er an über Gegenstände der Philosophie und Medicin zu schreiben. Man führet von ihm an eine Logik, Physik und Metaphysik; außer diesen noch besondere Abhandlungen von der Eintheilung der Wissenschaften, von den Definitionen und Problemen, von der Seele, von den Thieren,

13) Brucker T. III. p. 82. aus dem Abulfarajus.

ren, von den Sternen, einen Kanon oder System der Medicin, auch eine Alchymie. Vielleicht würde er noch mehr geschrieben, und sich noch mehr Ruhm erworben haben, wenn er nicht durch seine Praxis große Reichthümer erworben, den Ausschweifungen der Liebe sich ergeben, und zuletzt als Leibarzt des Statthalters von Bachara des Majestätsverbrechens angeklagt worden wäre, und in dem Gefängnisse sein Leben beschlossen hätte. Er hat das Schicksal gehabt, daß seine philosophischen und medicinischen Einsichten und Verdienste auf eine ganz entgegengesetzte Weise beurtheilt und geschätzt worden sind, und das nicht allein in den neuern Zeiten, sondern auch selbst unter seinen Landsleuten. Während einige unter den letztern ihm Schuld geben, er sey in der Medicin einäugig und in der Philosophie blind gewesen, betrachten ihn Mehrere unter den Neuern als einen bloßen Compilator, Stoppler, ja Plagiarius, der nicht einmal mit Beurtheilungskraft seine Schriften mit den Kenntnissen der Griechen angefüllt habe. Dieses Urtheil verräth Parteilichkeit und Unkunde der Lage, in welcher sich die Arabischen Gelehrten befanden, denen keine andere Quelle zur wissenschaftlichen Erkenntniß offen stand, als die Denkmäler der Griechen. Das richtige Urtheil über ihn wird durch die Seltenheit und Beschaffenheit der Uebersetzung seiner Schriften, überhaupt auch durch die zu unvollständige und einseitige Kenntniß der Arabischen Literatur erschweret. Die wenigen Sätze, welche Tiedemann aus seiner Metaphysik angeführt hat (die übrigen Werke konnte er der Seltenheit wegen nicht erlangen) beweisen wenigstens, daß er ein denkender Kopf war, der im Ganzen zwar dem Aristoteles folgt, aber doch nicht ohne Einsicht die metaphysischen Begriffe weiter entwickelt und genauer bestimmt, welche keiner analytischen Deutlichkeit fähig sind, und durch alles dieses der Metaphysik den ersten Zuschnitt gibt,

gibt, welchen sie unter den Scholastikern auf lange Zeit behalten hat.

Der Gegenstand der Metaphysik ist ihm das Seyn und das Ding (esse, ens) als solches, in der höchsten Abstraction. Denn dieses Seyn ist ein Prädicat, welches allen Gegenständen der Philosophie gemeinschaftlich zukommt, und daher in keinem andern Theile der Philosophie besonders betrachtet wird. Die Metaphysik untersucht daher dieses Seyn, dessen Bestandtheile und Gattungen, bis zu den Bestimmungen der Quantität und Qualität herab, welche Gegenstand besonderer Wissenschaften, nämlich der Physik und Mathematik, sind; also die Grundsätze der besonderen Wissenschaften, welche aus den allgemeinen nothwendig fließen müssen, zugleich auch die letzten Ursachen bis auf die allererste Ursache alles Seyns. Der Nutzen und der Zweck dieser Wissenschaft besteht darin, daß man durch sie Gewißheit für die Grundsätze aller besondern Wissenschaften erlange. Die Ordnung, in welcher er sie abhandelt, ist folgende: zuerst handelt er vom Möglichen, Nothwendigen, Zufälligen; dann von dem Wirklichen, der Substanz, dem Accidenz, der Gattung, Art und dem Individuum; von der Ursache, dem Wirken und Leiden; der Einheit und Einerleiheit und dem Gegensatze; endlich von den Principien alles Wirklichen, und sonach auch von dem höchsten Wesen [14]).

Der durch Aristoteles Philosophie vorzüglich begünstigten Sucht, alles zu definiren, setzt Avicenna einige Schranken, indem er aus Gründen darthut, daß sich das Ding, das Mögliche, Unmögliche und Nothwendige, nicht definiren lasse. Es muß überhaupt

14) Avicennae Metaphysica per Bernardinum Venetum. Venedig 1494. L. I. Tract. I. c. 2. 3. 5.

haupt Dinge geben, die keine Definition zulassen, weil sonst das Erklären ohne Ende fort, oder im Kreise herumgehen müßte. Darunter gehört nun auch der Begriff des Dinges überhaupt, von welchem noch keine schulgerechte Erklärung hat gegeben werden können. Wenn man sagt, ein Ding ist, was entweder wirkt oder leidet; so ist das Definitum klärer als die Definition; denn daß ein Ding entweder wirkend oder leidend seyn müsse, ist nicht durch sich selbst einleuchtend, sondern muß erst durch Schlüsse eingesehen werden. Sagt man, es ist dasjenige, wovon etwas mit Wahrheit ausgesagt werden kann, so ist dieses weniger deutlich, als der Begriff eines Dinges, und die Erklärung ist außerdem tautologisch. — Die Begriffe des Nothwendigen, Möglichen und Unmöglichen sind unerklärbar, weil in dem Begriffe des Nothwendigen schon der Begriff des Möglichen und Unmöglichen, und in dem Begriffe des Möglichen schon der Begriff des Nothwendigen vorausgesetzt wird [15].

Ein nothwendiges Ding hat keine Ursache. Denn dann hinge das Daseyn desselben von dem Daseyn dieser ab, und es wäre dann nicht nothwendig. Was hingegen blos möglich ist, dessen Seyn oder Nichtseyn hat eine Ursache. Denn ist es, so ist das Seyn hinzugegeben; ist es nicht, so ist es von ihm getrennt; beides kann seinen Grund nicht in dem Möglichen selbst, sondern in einer äußeren Ursache haben [16].

Es kann nur ein einziges nothwendiges Wesen geben. Man setze mehrere nothwendige Wesen, so sind sie entweder in Ansehung ihres Wesens, oder ihres

15) Ibid. L. II. Tr. I. c. 1.

16) Ibid. L. II. Tr. I. c. 2.

ihres Begriffs verschieden, so daß sie Individuen einer Gattung sind. Durch ihr Wesen können sie sich aber nicht unterscheiden, weil sie nothwendig sind, und ihnen als solchen dieselbe Definition zukommen muß; eben so wenig aber durch den Begriff als Individuen einer Gattung; denn dann müßte sich dieser Unterschied entweder auf ihr Wesen gründen, oder nicht. Der erste Fall ist nach dem obigen nicht möglich, der zweite eben so wenig, weil alsdann der Unterschied von einer äußeren Ursache herrühren müßte, wodurch die nothwendigen Wesen aufhören würden, nothwendig zu seyn [17]).

Einheit und Zahl läßt sich theils als ein bloßes Gedankending, theils als ein objectives Reale betrachten. Jenes ist sie, in wiefern sie unabhängig von allem zählbaren Stoffe, worauf sie bezogen werden kann, betrachtet, dieses, in sofern sie in Beziehung auf einen solchen Stoff vorgestellt wird. Die Verhältnisse, welche von Einigen blos für subjectiv, von Andern blos für objectiv gehalten wurden, betrachtet Avicenna theils als Producte des Verstandes, theils als in den Objecten gegründet [18]).

Ein Subject ist dasjenige, worin ein Anderes, aber nicht als dessen Theil ist. Dadurch unterscheidet sich das Subject von dem Zusammengesetzten [19]).

Das Wesen des Körpers besteht blos in der Ausdehnung. Die bestimmten Dimensionen in die Länge, Breite, Tiefe, sind dem Körper nicht wesentlich eigen; denn sie finden sich nicht in allen Körpern, und die Körper sind nicht nothwendig in gewisse Gränzen oder Flächen

17) Ibid. L. II. Tr. I. c. 3.

18) Ibid. L. II. c. 3. 5. III. c. 10.

19) Ibid. L. II. Tr. II. c. 1.

Flächen eingeschlossen, welches nur aus ihrer nicht wesentlichen Endlichkeit folget. Zu dem Wesen eines Körpers gehört also blos dieses, daß er drei Dimensionen haben kann, und die bloße Ausdehnung (continuitas). Der mathematische und physische Körper unterscheidet sich darin, daß der erste bestimmte Gränzen der Ausdehnung hat, der zweite nicht. Sofern ein Körper die körperliche Form annehmen kann, ist er ein blos möglicher Körper. Das Subject eines möglichen Körpers heißt Materie. Die Materie ist Substanz, in sofern sie in keinem andern Subjecte ist. Körperliche Substanz ist die Materie, in sofern sie Empfänglichkeit für die körperliche Form hat (substantia adaptata). Ohne alle Form läßt sich die Materie nicht denken [20]).

Vor allem, was entsteht oder anfängt, muß eine Materie vorhergehen. Was entsteht, ist noch nicht, ist also, ehe es entsteht, ein blos Mögliches, dem das Seyn und Nichtseyn zukommen kann. Diese Möglichkeit ist entweder in einem Subjecte oder nicht. Wäre das Letzte, so wäre die Möglichkeit an sich Substanz, welches nicht seyn kann. Also muß das Erste Statt finden, und also gibt es von jedem Entstehenden ein Subject, worin diese Möglichkeit sich befindet, und dieses Subject ist die Materie [21]).

Die Qualitäten, wie das Weiße, die Wärme, die Kälte, welche Einige zu Substanzen erhoben hatten, sind nach Avicenna keine Substanzen, sondern Accidenzen. Als Substanzen müßten sie entweder körperlich oder unkörperlich seyn. Unkörperlich sind sie aber nicht. Denn wenn aus ihnen Körper zusammengesetzt werden können, so

20) Ibid. L. II. Tr. 2, c. 7.

21) Ibid. L. IV. c. 2.

sind sie ausgedehnt und theilbar; kann das aber auch nicht geschehen, und existiren sie nur durch die Verbindung mit Körpern, so nehmen sie doch einen Ort ein, und sind mithin ausgedehnt und theilbar. Sie können aber auch nicht körperlich seyn. Wären sie dieses, so wären sie entweder von ihrem Körper trennbar oder unzertrennlich. In dem letzten Falle sind sie keine Substanzen, sondern nur Accidenzen. Lassen sie sich trennen, so gehen sie von Körper zu Körper über; folglich müßte ein Körper, der einen andern erwärmt, selbst dadurch kälter werden [22]).

Die Gleichzeitigkeit der Wirkung mit ihrer Ursache behauptet Avicenna, so wie auch den Satz, daß eine Ursache, die einem Dinge ihr Daseyn gegeben habe, so lange als es dauere, steten Einfluß auf dasselbe haben müsse, widrigenfalls es sonst in sein Nichtseyn zurücksinken müßte, und widerspricht denen, die dafür hielten, daß ein einmal zum Daseyn gebrachtes Ding ohne Beihülfe der Ursache sein Daseyn fortsetzen könne [23]). Die Beweise dieser Sätze sind so unverständlich übersetzt, daß Tiedemann nicht in sie eindringen konnte.

Uebrigens war die Haupttendenz seiner Metaphysik die demonstrative Erkenntniß von Gott. Nur wissen wir nicht genau sein System. Averroes führet mehrere seiner Behauptungen an, aber theils so dunkel, größtentheils durch die Schuld der Uebersetzer, theils so abgerissen und fragmentarisch, ja selbst widersprechend, daß es schwer ist, ein bestimmtes Urtheil zu fällen. Wie soll man, um nur Eins anzuführen, das mit einander reimen, daß

22) Ibid. L. III. c. 7.

23) Ibid. L. VI. c. 1, 2.

daß Avicenna, nach dem Bericht des Averroes, die Emanationslehre der Alexandriner annahm, und mit Aristoteles System verband, und daher ein einfaches Urwesen behauptete, und doch wiederum in seiner Orientalischen Philosophie behauptet haben soll, daß Gott nichts anders als der himmlische Körper sey, welcher aus Materie und Form zusammengesetzt ist [24]). Hat er selbst so unverträgliche Sätze mit einander verbunden, oder Averroes ihn so wenig verstanden, daß er ihn mit sich selbst in Widerspruch setzte?

Nachdem außer den genannten Philosophen noch Mehrere sich hervorgethan hatten, welche alle dahin strebten, die in der Muhammedanischen Religionsurkunde gelegenen Wahrheiten philosophisch zu entwickeln und zu begründen, aber durch die mannigfaltigen neuen Ansichten, die dadurch auf die Bahn kamen, besonders die Ewigkeit der Welt und die Emanation aller Dinge aus Gott, welche durch die synkretistische Verschmelzung der Aristotelischen und Alexandrinisch-Neuplatonischen Philosophie von

24) Averrois *Destructio Destructionis* Disput. III. p. m. 23. Disp. IV. p. 31b. Dixi, cum dixit, omne corpus est compositum ex materia et forma, haec non est opinio Philosophorum de corpore coelesti, nisi fuerit nomen materiae dictum aequivoce; sed est id, quod dixit Avicenna tantum. Disput. X. p. 46. Et iam vidimus nostra tempestate multos et ex sociis Avicennae propter hoc dubium exposuisse Avicennam esse huius opinionis, et dixerunt, quod ipse non tenet, quod sit hic separatum: et dixerunt hoc apparere ex sermone eius de necessario inesse in multis locis; et est id, quod posuit in Philosophia sua orientali; et dixerunt, quod ideo appellavit illam orientalem, quum est ex opinione orientalium tenentium, quod Deus sit corpus coeleste, ut ipse opinatur.

von vielen Arabischen Denkern angenommen worden waren, mehrere Parteien entstanden waren, welche auf verschiedene Art von dem Buchstaben des Islamismus abwichen, so trat endlich ein Philosoph auf, welcher die rechtgläubige Lehre durch skeptische Bestreitung der Philosophen zu retten und zu befestigen suchte. Dieses that Abu Hamed Muhammed Ebn Muhammed Ebn Achmed Al Gazeli, gewöhnlich Algazel genannt. Er war aus Tos oder Tus, einer berühmten Handelsstadt, gebürtig, der Sohn eines reichen Kaufmanns. Für die Wissenschaften bestimmt, weil er früh Talente zeigte, machte er in denselben solche Fortschritte, daß er zu Bagdad als öffentlicher Lehrer angestellt wurde, und mit großem Beifalle, Zulaufe und Ruhme lehrte. Ungeachtet der großen Vortheile, die er sich dadurch verschaffte, legte er doch nach einiger Zeit unerwartet sein Amt nieder, und schenkte sein ganzes Vermögen den Armen. Nach einer Wallfahrt nach Mecca verweilte er in Syrien und Aegypten, vorzüglich in Alexandrien und Kairo, um einen der berühmtesten Mohammedanischen Theologen, den Etartosi, zu hören. Er kehrte von da nach Bagdad zurück, wo er 1127 im fünf und funfzigsten Jahre seines Alters starb. Mehrere seiner philosophischen Schriften und Compendien über die Logik, Metaphysik und Moral, so wie seine Abhandlung über die Meinungen der Philosophen, und andere Schriften, von denen Thopheil mehrere anführt, gründeten seinen Ruhm und Ansehen unter seinen Zeitgenossen, und auch noch späterhin, selbst unter den Scholastikern. Während seiner Abwesenheit von Bagdad machte ein Werk, über die Wiederherstellung der Gesetzwissenschaft, worin er einiges Herkömmliche getadelt hatte, ein großes Aufsehen, und es wurde in allen Staaten des Kalifats verbrannt. Merkwürdiger als diese und andere Schriften ist seine Schrift; destructio philosophorum,

worin

worin er die mohammedanische Lehre gegen die philosophischen Vernünfteleien von der Emanation und Weltewigkeit durch Zernichtung der Speculation zu schützen suchte. Es findet sich darin mancher helle Blick, und ein freier Geist, der das Blendwerk der Speculation oft glücklich durchschauete, ein Analogon der griechischen Skepsis. Nach der Aussage des Thophail war er zur Anschauung des Absoluten gelangt, ohne daß sich sein skeptischer Geist ganz verlor. „Was war", sagte er, „ist nicht mit Worten auszudrücken. Sprich: es war gut; und frag mich weiter nicht." Das Zweifeln hielt er für den Weg zum Nachdenken. „Wenn diese Worte auch nichts wirkten", sagte er, „als daß sie dich in deinen geerbten Meinungen zweifelhaft machten, so wäre das schon Vortheil genug. Denn wer nicht zweifelt, der denkt nicht nach, und wer nicht nachdenkt, der erlangt keine Einsichten, und wer keine Einsichten erlangt, der bleibt in Blindheit und Verwirrung" [25]. Er würde unstreitig noch tiefer eingedrungen seyn, und ohne selbst Blößen durch Sophismen anderer Art zu geben, den Philosophen einen großen Kampf bereitet haben, wenn er nicht für die durchgängige Wahrheit der göttlichen Offenbarung des Mahommeds die Philosophen bestritten, und daher oft eine große Beschränktheit und Mangel an Aufklärung, oft sogar Anhänglichkeit an den gröbsten Aberglauben geäußert hätte, welches von einem Manne, der früherhin die Logik als die Basis aller wissenschaftlichen Erkenntniß gelehrt und empfohlen hatte, sehr auffällt [25 b]. Da er mit Affekt gegen die Philosophen spricht,

25) Der Naturmensch von Thophail, übersetzt von Joh. Gottfr. Eichhorn. Berlin und Stettin 1783. S. 27 und 49.

25 b) Averroes *Destructio Destructionis. Disput.* VI. p. 39. Cum autem dixit, quod intentio ejus est,

 hic

spricht, und nicht selten ihre Lehren verwünscht, so scheint es, als wenn die Niederlegung seines Amtes und diese Schrift eine Folge einer inneren Veränderung seines Gemüths gewesen sey, daß ein gewisser religiöser Eifer seine Seele erfüllt, und er sich bestrebt habe, seine vorhergehende Lauheit durch größeren, aber blinderen Glauben an den Buchstaben des Korans wieder gut zu machen. Jetzt hielt er die Worte des Propheten für reine göttliche Wahrheit, und die Wunder desselben für die einleuchtendsten Beweise seiner göttlichen Sendung [26]. In dieser Stimmung des Gemüths erhielt mit dem Wunderglauben auch der Aberglaube einen freien Spielraum; er hielt die Astrologie, die Traumdeuterei, die Magie und Alchymie für wahr, in so fern das Gesetz nichts enthalte,

hic non est notificatio veritatis, sed intentio ejus est destruere sermones eorum (philosophorum) et facere apparere rationes eorum falsas, non est intentio conveniens, nisi hominibus pessimis. Et quomodo non erit, hoc sic cum plurimum, quod adeptus est iste homo ex virtutibus et excellentia, et docuit sapientiam homines in eo, quod tribuit eis in compendiis suis, non fuerat nisi ex eo, quod accepit ex libris, quos posuerunt Philosophi, et ex disciplinis eorum. Et ponamus, quod ipsi erraverunt in una re, non tamen ex hoc debemus negare excellentiam eorum in speculatione et in eo, quod fecerunt exercere intellectum nostrum. Et nisi fuisset eis nihil, nisi Logica, esset necesse ei et omni, qui scit hanc artem, laudare eos in ea. Et tamen ipse scit hoc et contradicit, et jam fecit in ea libellos, et dixit, quod nemini est via ad sciendam veritatem, nisi ex hac scientia, et pervenit ei exaltatio in ea, ita quod extraxit eam a libris gloriosi Dei.

26) Averroes ibid. Disp. VI. p. 39. Quare vos negatis contra sectam credentem veritatem nuntii cum evidentia miraculorum.

enthalte, was denselben widerstreite, und er bemühet sich sogar, durch hyperphysische Gründe von der Allmacht Gottes und der Einwirkung der Geister die Wundererscheinungen begreiflich zu machen [27]). Eben dadurch wurde aber, wie man leicht denken kann, der Prüfungsgeist und der Skepticismus des Mannes einseitig, und konnte nicht die heilsamen Wirkungen hervorbringen, die sich erwarten ließen, wenn sie auch auf der andern Seite nicht durch einen allgemein verbreiteten Hang zum Dogmatismus gehemmt worden wären. Gleichwohl ist diese Schrift immer noch ein merkwürdiges Aktenstück in der Geschichte der Philosophie und Wissenschaft der Araber. Um so mehr ist zu bedauern, daß wir diese Schrift nur aus der Widerlegung des Averroes unter dem Namen Destructio destructionis, und zwar in einer nicht sehr verständlichen lateinischen Uebersetzung kennen [28]). Averroes führt zwar darin ganze Stellen des Algazels an, und läßt darauf seine Widerlegung folgen; da er aber doch die Worte des Algazels abkürzt, so entsteht daraus oft eine große Unverständlichkeit, und zweitens weiß man nicht mit Gewißheit, ob Averroes den Algazel richtig verstanden und nicht zuweilen verdrehet, und ob der Uebersetzer endlich den Sinn beider richtig aufgefaßt und dargestellt habe. Außerdem wird durch die Zerstückelung der Behauptungen, welche Algazel zu zernichten sucht, und die wir selbst meistentheils nur nach seinen Anführungen kennen, durch den uns fremden Anstrich, und die zum Theil ungewöhnliche Kunstsprache der Philosopheme, durch den Mangel an einer vollstän-

 digen

27) Averroes ibid. *Disputatio Physica prima.* p. 55. 56.

28) Ich bediene mich der Ausgabe, welche sich in dem neunten Bande der Werke des Aristoteles, Venedig 1550. aus der Juntinischen Druckerei, befindet.

digen und zusammenhangenden Kenntniß des Zustandes und des Ganges der wissenschaftlichen Literatur bei den Arabern (der eben durch diese Schrift recht einleuchtend wird) das Verständniß und der Gebrauch der Schrift sehr erschweret. Aus der Ursache müssen wir uns begnügen, nur Einiges zur Charakterisirung der Denkungsart des Algazels aus derselben heraus zu heben.

Algazel bestreitet in dem größten Theile seiner Abhandlung die Lehre der Philosophen von der Ewigkeit und der Emanation der Welt. Diese Lehre, sagt er, ist eine Täuschung nach ihren eignen Grundsätzen. Aus diesen folgt auf eine dreifache Weise, daß die Welt nicht das hervorgebrachte Werk der Gottheit seyn kann. Erstlich von Seiten des Wirkenden; zweitens von Seiten des Gewirkten; drittens von Seiten des Wirkenden und Gewirkten zugleich. Das Erste, weil Gott nach diesen Grundsätzen nicht Urheber (agens) im eigentlichen Sinne ist und seyn kann, da er nichts will, nichts wählt, und keine Erkenntniß hat von dem, was er will, und alles, worauf er einfließt, durch eine nothwendige Folge von ihm herausgehet. Urheber ist aber nur derjenige, der etwas Erkanntes durch sein Wollen hervorbringt. Das Zweite: Die Welt ist nach ihren Grundsätzen ewig. Demnach kann sie nicht durch ein Handeln hervorgebracht seyn, da dieses nur von dem ausgesagt wird, was geworden ist, nachdem es nicht war. Das Dritte: Gott ist, nach ihrer Ansicht, Eins und einfach; von Einem fließt durchaus nur Eins aus. Die Welt besteht aber aus verschiedenen Dingen. **Wie kann also sie aus dem Einen ausfließen?** 29)

Die

29) Averroes *Disputatio* III. p. 20. Philosophi profecto, non autem Epicurei, putaverunt, quod mundo sit causa efficiens, et Deus gloriosus est agens mundi et efficiens ejus. Et hoc est illusio

Die Emanation bestreitet Algazel sehr ausführlich. Man nahm an, daß ein Urwesen sey, welches absolut einfach und nothwendig in seinem Daseyn sey, aus welchem ein anderes Princip, die Intelligenz, aus diesem die Weltseele, aus dieser die Himmelssphäre und so weiter herab bis auf die materiellen Dinge unserer Erde Alles ausgeflossen sey. Dagegen macht Algazel zuerst den gegründeten Einwurf, daß es unbegreiflich sey, wie aus einem schlechthin einfachen Princip eine Vielheit verschiedener Dinge entsprungen sey, welche die wirkliche Welt ausmacht [30]). Ferner läßt sich auch kein Grund denken, daß aus Einem Princip mittelbarer Weise die Verschiedenheit der Dinge herkomme. Denn die mittelbare Vielheit verschiedener Dinge rührt entweder her von der Verschiedenheit der wirkenden Kräfte, oder von der Verschiedenheit der Stoffe, oder der Instrumente, oder von der Zeit-

sio secundum radices eorum. Nam mundus secundum radices eorum non potest considerari, quod sit operatio Dei gloriosi tribus modis. Primus quidem ex parte agentis. Secundus autem ex parte patientis. Tertius vero ex parte utriusque. Ex parte autem agentis, quum impossibile est, quin sit volens et eligens et sciens rem, quam vult; Deus vero gloriosus nihil vult et nullam habet operationem, et quicquid influitur ab ipso, consequitur ab eo consecutione necessaria. Ex parte vero patientis, quum mundus est antiquus et aeternus, operatio vero dicitur de innovato. Et ex parte utriusque, quum Deus gloriosus apud eos est unus omnimode, et ab uno non emanat apud eos nisi unum omnimode, et mundus est compositus ex diversis, quomodo ergo emanat aliquid ab eo?

30) Averroes *Destructio. Disput.* IV. p. 22. Tertius vero modus est circa falsitatem, quod sit mundus

Zeitfolge der Handlungen. Aber in dem ersten Princip lassen sich alle diese Gründe der Verschiedenheit nicht denken. Endlich müßte auch noch daraus folgen, daß in der Welt nur ein aus Verschiedenem zusammengesetztes Ding sey; daß alle Dinge identisch, und jedwedes derselben die Wirkung des Höheren, die Ursache des Niederen bis zur letzten Wirkung herab, die nicht wieder Ursache ist, und zur ersten Ursache, die nicht wieder eine Ursache hat, seyen. Und doch ist es nicht so. Denn der Körper besteht aus Materie und Form, aus deren Vereinigung eine Substanz wird. So ist der Mensch aus Körper und Seele zusammengesetzt. Der Körper ist nicht die Wirkung der Seele, die Seele nicht die Wirkung des Körpers, sondern beide entspringen aus einer von beiden verschiedenen Ursache. Kommen diese zusammengesetzten Dinge von einer Ursache? Dann wird ihr Grundsatz: von Einem fließet nur Eines aus, zernichtet. Oder von einer zusammengesetzten Ursache? Dann entstehet die Frage wegen dieser Ursache, weil man nothwendig auf etwas Zusammengesetztes und Einfaches kommt [31]). Es fragt sich ferner: wie ist die Vielheit der

dus actio Dei gloriosi secundum radicem eorum ex conditione requisita apud eos inter agens et opus, et est quod ipsi dixerunt: non emanat ab uno nisi unum. Principium autem est unum omnibus modis, mundus vero est compositus ex diversis, ergo non potest imaginari, quod sit actio Dei gloriosi, secundum quod sequitur ex radicibus eorum.

31) Averroes ibid. p. 23. Dicimus et sequitur ex hoc, ut non sit in mundo nisi una res composita ex diversis; sed entia omnia erunt eadem, et quodlibet eorum erit causatum uniuscujusque superioris et causa inferioris usque ad causatum, quod non habet causatum, sicut devenit ex parte ascensus ad

der verschiedenen Dinge in dem ersten Principe gegründet? Diese Frage hat man auf verschiedene Weise beantwortet; aber alle versuchten Beantwortungen sind leere Einbildungen und Träumereien, die auf kein Wissen führen. „Die Vielheit der verschiedenen Dinge ist in dem ersten Principe möglich, und diese Möglichkeit ist der Grund von dem Seyn derselben." Allein ist dieses Möglichseyn identisch mit dem Seyn des Princips, oder von demselben verschieden? In dem ersten Falle entspringt aus dem Princip keine Verschiedenheit, in dem zweiten Falle ist die Vielheit schon in dem Princip, und es hört auf einfach zu seyn [32]). „Sie ist gegründet in dem Wissen des ersten Princips." Dieses Wissen ist aber entweder identisch mit dem Seyn des ersten Princips, oder von demselben verschieden. In dem

ad causam, quae non habet causam. Et tamen non est sic. Nam corpus apud eos est ex forma et materia, et ex collectione earum fit quid unum. Nam homo est compositus ex corpore et anima, et non est esse unius eorum ab alio; sed esse eorum simul est ab alia causa, et orbis secundum opinionem eorum est sic: quoniam est corpus animatum, et non est innovatum corpus ab anima, nec anima a corpore, sed ambo proveniunt a causa alia ab eis. Quomodo ergo inventa sunt haec entia composita? an ab una causa? et destruetur sermo eorum, non emanat ab uno, nisi unum; aut a causa-composita? Et convenit interrogatio de illa causa, adeo quod deveniat necessario ad compositum et simplex. Nam principium est simplex et provenit ab eo compositio, et non imaginatur hoc nisi cum tactu, et cum fuerit tactus, destruitur dictum eorum, quod ab uno non provenit, nisi unum.

32) Averroes ibid. p. 24. Iam posuistis, quod una rerum multitudinis causati primi est quod sit possibilis in esse (vielleicht muß man so lesen: quod una

dem ersten Falle ist keine Vielheit in dem Princip, aber in dem zweiten Falle ist schon Vielheit in dem Ersten. Zudem hat schon Avicenna nebst andern die Behauptung verworfen, daß das erste Princip nur von sich selbst, und von nichts anderm weiß, und daß die Intelligenz, das Wissen und das Gewußte identisch ist. Die Aeltern sagten: Aus dem ersten Princip kommt nur der Verstand hervor, welches nichts anders ist, als das Gedachte des ersten Princips. Das erste Princip weiß nur von sich, nicht von dem, was aus ihm entspringt. Der Verstand aber hat bestimmenden Einfluß auf den Verstand, die Seele der Himmelssphäre, und auf diese selbst, und er erkennet nicht allein sich selbst, sondern auch seine Wirkungen. Dieses ist aber falsch, denn dann ist Gott als das erste Princip weit unvollkommener, als jedes Geschöpf, welches sich selbst, seine Ursache und Wirkungen erkennet. Nach dem Avicenna erkennet das erste Princip sich selbst und Alles, was von seinem Seyn abhängt [32 b]).

Auf

una rerum multitudinis causa est, quod sit possibilis in esse primi). Tunc dicimus: esse possibilem in esse utrum est esse ejusmet, aut aliud? Si autem idem, igitur non provenit ex eo multitudo, si vero aliud, igitur dicetis, in primo principio esse multitudinem.

32 b) Averroes ibid. p. 25. Si autem dixerit, primum non intelligere nisi seipsum, et intelligere se ipsum est ipsummet, et intellectus et intelligens et intellectum est unum et non intelligit aliud; responsio huic est multipliciter. Et primo, quod hanc opinionem propter falsitatem ejus expulerunt Avicenna et alii verificantes, et existimaverunt, quod primum intelligit seipsum esse principium ad influendum id, quod influitur ab eo, et intelligit entia omnia in speciebus suis intel-

lectione

Auf diese Art bestreitet **Algazel** die Philosophen durch Entgegensetzung ihrer nicht zusammen bestehenden Behauptungen, oder durch Ableitung weiterer Folgen aus ihren Sätzen. Nicht selten aber nimmt er in seinen skeptischen Einwürfen noch einen andern Weg, daß er nämlich nach der Erkenntnißquelle und dem Erkenntnißgrunde der speculativen Sätze der Philosophie fragt — ein Weg, der noch fruchtbarer hätte werden können, wenn er dabei tiefer eingedrungen wäre, und die Frage nach dem Grunde des Wissens noch öfterer und consequenter festgehalten hätte. Wenn z. B. diese Philosophen behaupteten: **Gott ist ein reines Seyn, oder das nothwendige Seyn, ohne alle Attribute und Quidditäten,** und es hat mit keinem Dinge ein Prädikat gemein, weil es kein anderes Prädikat hat, als das absolute Seyn, so treibt er sie mit Recht durch die Frage in die Enge: **woher wißt ihr dieses; wie habt ihr erkennen können, daß das**

lectione universali, non autem particulari. Nam vituperaverunt sermonem dicentis, quod ex primo principio non provenit nisi intellectus unus, et quod non intelligit, quod provenit ab eo; et intellectum ejus est intellectus, et influitur ab eo intellectus et anima orbis et corpus orbis, et intelligit seipsum et causata ejus tria; sed causa ejus et principium ejus non intelligit nisi seipsum. Igitur causatum est nobilius causa, quum a causa non influitur nisi unum, ab istis vero influuntur tria; et primum non intelligit nisi seipsum; hoc vero intelligit seipsum et substantiam principii et substantiam causatorum — et provenit ex eis depressio excellentiae ejus, adeo quod auferunt id quod intelligitur in eo de celsitudine, et constituerunt eum tanquam mortuum, cui non est dominium in eo, quod gubernat mundum, nisi quod differt a mortuo in eo, quod considerat seipsum tantum. Disput. VI. p. 39.

das Urwesen so und auf keine andere Weise nothwendig ist oder seyn kann? [33]).

Eine dritte Art des skeptischen Raisonnements bestehet darin, daß er den speculativen Sätzen der Philosophen das Gegentheil von dem, was sie behaupteten, entgegensetzt. Wenn dieses auch nur ein problematischer Satz, eine bloße Hypothese, überhaupt nur eine Möglichkeit ist, so konnte er doch mit demselben Rechte dieselbe bejahen, mit welchem die Philosophen ihre Behauptungen, wie Algazel glaubte, ohne zureichende Gründe hingestellt hatten. Wir werden davon weiter unten ein Beispiel bei seiner skeptischen Widerlegung des Kausalitätsgesetzes anführen.

Der Hauptgegenstand seines Skepticismus ist die rationale Theologie. Er bestreitet darin mehrere einmal angenommene, oder aus unzureichenden Gründen hergeleitete, auf einer bloßen Verwechselung des Denkens mit dem Erkennen beruhende Sätze, und stellt denselben das Gegentheil von dem Behaupteten entgegen. So setzt er der Behauptung: Gott ist reines Seyn, ohne alle weitere Bestimmungen, ohne alle Quidditäten, die Behauptung: ein Seyn ohne alle reale Bestimmungen, wodurch sich das

33) Averroes ibid. Disput. VIII. p. 42. Haec est intelligentia opinionis eorum, et sermo contra eam est dupliciter interrogatio et destructio. Interrogatio autem est, ut dicatur eis, haec est narratio opinionis; quaero, unde scivistis, hoc esse falsum in primo, adeo, quod aedificastis super illud remotionem secundationis, quoniam dixistis, quod Deus non debet communicare cum alio, et separari ab eo in aliquo, et id, in quo est aliquid, quo communicat cum alio, separatur ab eo, est compositum, et compositio in eo est falsa. Disput. VIII. p. 43.

das Seyn beurkundet, läßt sich so wenig denken, als eine absolute Privation ohne alle Beziehung auf ein Seyn [34]); dem Satze: Gott ist ein immaterielles, absolutes Wesen, den Satz: es ist ohne Widerspruch denkbar, daß Gott ein Körper, z. B. die Sonne oder der oberste Kreis sey, entgegen [35]). Dieser

34) Averroes ibid. Disp. VIII. p. 43. Esse absque quidditate nec verificatione non est intelligibile. Et quemadmodum non intelligitur privatio absoluta, nisi in relatione ad esse, cujus privationem considerat, sic non intelligitur, esse absolutum, nisi relatione ad verificationem demonstratam tale; quanto magis, cum demonstratur una substantia. Et quomodo potest demonstrari unum separatum ab alio in re? Et non est ei verificatio. Nam remotio quidditatis est remotio verificationis, et cum aufertur verificatio entis, non intelligitur ens, et quasi ipsi dixerint esse et non esse, et contradicit sibi ipsi.

35) Averroes ibid. Disput. IX. p. 44. Et dicimus, quod hoc dirigitur ad eum, qui tenet, quod corpus est innovatum, ex eo, quod non evadit ab innovationibus, et omne innovatum indiget innovante. Vos autem, cum intelligitis per corpus antiquum id, quod non habet principium entitatis, cum hoc, quod ipsum non evadit ab innovationibus, quid prohibet, quin sit primum corpus, aut sol, aut orbis exterior, aut alius? — Et cum locuti sumus de eo, et declaravimus, quod, cum non sit absurdum, considerare ens absque inventore, sic non est absurdum, considerare compositum absque compositore et considerare entia absque inventore. Nam ablatio numerationis et secundationis, fundastis eam super ablationem quidditatis diversae ab esse; et quod est fundamentum ultimum, jam id ruinavimus et declaravimus industriam vestram in eo.

ser Streit, diese Entgegensetzung des dogmatischen und antidogmatischen Verfahrens mit dem Gegenstande der höchsten Speculation hätte ohne Zweifel höchst lehrreich werden, und der Vernunft das Selbsterkenntniß wenigstens zur Hälfte öffnen müssen, wenn es mit unbefangenem Sinne, mit Redlichkeit und mit Interesse für die Wahrheit fortgesetzt worden wäre. So wenig aber dieses bei Streitenden, die schon ihre Partei genommen haben, bald für die Philosophie als im Einklange mit der Religion des Islams, bald gegen dieselbe und eingenommen für die Unfehlbarkeit des Korans, zu erwarten ist, so können wir auch die Folgen, die er wirklich mag hervorgebracht haben, aus Mangel an Quellen oder ihrer Kenntniß, nicht historisch verfolgen. Wie dem aber auch sey, so finden wir doch in diesen Verhandlungen des Algazels uud Averroes helle und dunkle Fragmente von der Philosophie der Araber auf ihrer höchsten Stufe, auf welcher sie an der Seite ihrer Schwester, der Philosophie der Scholastiker, erscheinen darf.

Wir verbinden damit einige Gedanken Algazels über die Naturwissenschaft und deren Zweige, theils, weil er auch hier seinen Skepticismus zur Rettung der Wunder geltend zu machen sucht, theils, weil wir daraus den Zustand der Wissenschaft der Natur, sowohl der leblosen, als der geistigen, bei den Arabern erkennen, theils endlich, weil auch hier in der schlechten Uebersetzung mehr als sonst das Meiste klar und deutlich ist.

Die Naturwissenschaften theilen sich in Haupt- und Nebenwissenschaften (radices, rami). Von jenen zählt er acht, von diesen sieben auf. Die erste Hauptwissenschaft stellt die Accidenzen des Körpers als Körpers, als Theilung, Bewegung, Veränderung, und das, was mit der Bewegung verbunden ist,

ist, als Zeit und Raum, dar. Sie wird in Aristoteles Werke von der Natur vorgetragen. Die zweite eröffnet die Dispositionen der Theile der Elemente mit den Kreisen, und das, was in dem Umfange des Mondkreises aus den vier Elementen entsteht, die Natur desselben und den jedem zugeeigneten Ort. Dieß macht den Inhalt der Bücher von dem Himmel und der Welt aus. Die dritte beschäftiget sich mit den Bedingungen der Entstehung und der Zerstörung, der Erzeugung, des Wachsthums, der Veränderung, der vollkommensten Beschaffenheit der Arten und des Untergangs der Individuen aus den zwei Bewegungen des Himmels nach Morgen und Abend. Sie ist enthalten in den Büchern von der Entstehung und der Zerstörung. Die vierte erforschet die Veränderungen der vier Elemente aus den Mischungen, und was durch die Einwirkung eines obern Wesens geschiehet, als Wolken, Regen, Donner, Lufterscheinungen, den Hof um den Mond, Regenbogen, Winde, Erderschütterungen, was die meteorologischen Bücher enthalten. Die fünfte erforscht die Veränderungen der Mineralkörper, die sechste der Pflanzen, die siebente der Thiere (Liber dictus de natura animalium), die achte forschet über die Seele der Thiere und die Erkenntnißkräfte (de virtutibus apprehensivis); sie zeiget, daß der Mensch eine Seele hat, welche nicht stirbt, bis der Mensch stirbt, oder daß die geistige Substanz zu seyn aufhört. Dieß letzte ist falsch. Die erste abgeleitete oder Nebenwissenschaft ist die Medicin, deren Zweck ist, die Principien des menschlichen Körpers, seine Anlagen zur Gesundheit und Krankheit, die Ursachen und Zeichen derselben zu erkennen, um die Krankheit zu entfernen und die Gesundheit zu erhalten. Die zweite ist Astrologie (judicium stellarum), oder die Beurtheilung der Ereignisse auf der Erde aus den Figuren der Sterne. Die dritte

die

die Physiognomie, oder die Beurtheilung der Sitten aus der Gestalt des Menschen. Die vierte die Auslegung der Träume, sie ist eine Beurtheilung aus demjenigen, was der Einwirkung eines Andern ähnlich ist. Die fünfte ist die Wissenschaft der Bilder (scientia imaginum), oder die Verbindung der himmlischen Kräfte mit den Kräften einiger irdischen Körper, damit daraus eine ungewöhnliche Wirkung in der Erdenwelt entstehe. Die sechste die Magie, oder die Vermischung der Kräfte der irdischen Körper, damit ungewöhnliche Dinge daraus entstehen. Die siebente ist die Alchymie, deren Zweck die Verwandlung der Mineralkörper ist, um zur Reinigung des Goldes und Silbers, wenigstens bis zu einem gewissen Grade des Anscheins zu gelangen [36]).

Das Gesetz, sagt er, legt uns keinen Zwang auf, diesen Wissenschaften in irgend einem Punkte zu widersprechen; aber dennoch wolle er über dieselben mit den Philosophen streiten, und hauptsächlich vier Punkte herausheben. Der erste betrifft das Urtheil der Philosophen, daß die Verbindung zwischen Ursachen und Wirkungen nicht auf der bloßen Möglichkeit beruhe, sondern nothwendig sey, so daß keine Wirkung ohne Ursache sey [37]). Der zweite: wenn sie sagen: die menschlichen Seelen sind für sich bestehende Substanzen, sie sind dem Körper nicht eingeboren, ihr Tod ist nur das Aufhören ihrer Ver-

36) Averroes *Destructio. Disputatio prima in Physicis.* p. 55.

37) Averroes ibid. p. 55. Disputatio prima est judicium eorum, quod haec copulatio, quae videtur inesse inter causas et causata, est copulatio, quae secuta est necessario, et non est in posse, nec possibilitate unire causam absque causato, nec esse causatum absque causa.

Verbindung mit den Körpern und ihrer Regierung, und sie bestehen in sich selbst zu jeder Zeit, so glauben sie, dieses beruhe auf einem demonstrativen Wissen. Der dritte, daß die Seelen nicht untergehen, sondern ewig fortdauern. Der vierte, daß die Seelen am Tage des Gerichts wieder in Leiber zurückkehren.

Die erste Disputation gegen die nothwendige Verbindung zwischen Ursache und Wirkung hat den Zweck, wie er offen gesteht, darauf eine Theorie von Wundern, wodurch der gewöhnliche Naturlauf unterbrochen wird, zu gründen, und die Einschränkung, unter welcher die Philosophen Wunder annehmen, aufzuheben 38). Die Philosophen lassen nämlich nur in drei Fällen Wunder oder Begebenheiten, die mit dem Gewöhnlichen streiten, gelten. Erstens für die Einbildungskraft. Ist diese stark und vorherrschend, und wird sie durch nichts gehemmt, so werden ihr besondere Formen eingedrückt, welche in der Zukunft wirklich werden. Dieses begegnet den Propheten in dem Wachen, andern Menschen aber in dem Schlafe. In dieser besonderen Kraft der Imagination bestehet das Eigenthümliche der Wahrsagung 39). Der zweite Fall findet bei der Erkenntnißkraft, vorzüglich der höheren Speculation, Statt. Hierin zeichnet sich ein Mensch vor dem andern aus, daß sein Denken und Urtheilen einen höheren Grad in Rücksicht auf Quantität

38) Averroes ibid. p. 55. Sequitur autem quaestio in prima disputatione ex eo, quod aedificatur super eam affirmatio miraculorum rescindentium consuetudines, sicut est conversio baculi in serpentem, et vivificatio mortuorum et quiescere lunam.

39) Averroes ibid. p. 55. Attamen non concedunt Philosophi miracula rescindentia consuetudines,

tität und Qualität, Geschwindigkeit und Nähe besitzt, vermöge dessen er mehrere Gegenstände in kürzerer Zeit richtiger und bestimmter auffaßt, Gründe und Mittelbegriffe leichter findet, aus innerer Kraft mit wenigen Antrieben von Außen, ohne fremde Anweisung und Lehre: Ein solcher Mensch nähert sich einer reinen, heiligen Seele, er ist ein Prophet und Seher, ein Erleuchteter 40). Der dritte Fall beziehet sich auf die Productionskraft der Seele, wenn sie bis zu dem Grade steigt, in welchem die Naturen ihr geneigt gemacht werden und ihr gehorchen. Wenn sich die Seele durch die Einbildungskraft etwas vorstellet, so stehen ihr die Glieder und Kräfte des Körpers zu Gebote, und bewegen sich nach der vorgestellten Sache; z. B. bei der Vorstellung eines angenehmen Geschmacks wird die auflösende Kraft des Zahnfleisches gereizt; wenn man auf einem langen freiliegenden Balken gehet, und sich lebhaft das Fallen einbildet, so fällt der Körper wirklich. Das würde auch geschehen, wenn man sich vorstellte, man

nes, nisi tribus rebus, quarum una est virtute imaginativa. Nam ipsi existimaverunt, quod cum praedominatur et fortificatur, et non impediunt eam involationes, et sensus respicit in tabula servata, et inprimuntur in ea formae particulares, quae fiunt in futurum; et hoc quidem in vigilia Prophetis, et aliis hominibus in somno. Et hoc est proprium Prophetiae virtute imaginativa.

40) Averroes ibid. p. 55. Et forte reperietur propinquitas animae sanctae purae, quae transit in sensatione in omnibus intelligibilibus ad scientiam et celerrimo tempore, et est Propheta, qui habet mirabilem virtutem speculativam, et non indiget in intelligibilibus docente; sed quasi ipse addiscit ex seipso, et est is, qui denominatur, quod quasi illuminatur lumen ejus, licet non tangat id ignis, et est lumen prae ceteris luminibus.

man gehe geschwind in der Luft über der Erde, man würde wirklich gehen, ohne zu fallen. Denn die Körper und ihre Kräfte sind dazu geschaffen, daß sie den Seelen dienen und gehorchen sollen. Diese Thatkraft ist verschiedener Grade fähig nach der Reinheit und Stärke der Seelen. Es ist keine Ungereimtheit, sich vorzustellen, daß diese Seelenkraft so weit erhöhet werde, daß ihr die Natur nothwendig ohne Körper gehorchet; denn die Seele ist nicht dem Körper eingeboren, sondern hat nur das Vermögen, den Körper zu reizen, und das Verlangen, ihn zu regieren, welches in ihr ursprüngliches Wesen gelegt ist. Und so wie ihr die Glieder ihres Körpers dienen müssen, so ist es auch nicht unmöglich, daß ihr noch mehrere Dinge außer ihrem Körper dienen. Auf diese Art kann sie dahin gelangen, daß auf ihre Vorstellung und Wunsch Wind, Regen, Töne, Erdbeben, Wärme und Kälte entstehen, ohne sichtbare Ursache, außer daß die äußere Natur, wie die Luft, eine Disposition und Empfänglichkeit dazu haben muß. Auf diese Art entstehen Wunder. Daß aber Holz sich in ein Thier verwandele, oder der Mond stille stehe, dieses kann nicht geschehen [41]. Diese Philosophen nahmen also Wunder nur in einem gewissen Sinne, in einer gewissen Einschränkung an, indem sie darunter Wirkungen verstanden, welche in einem höheren Grade natürlicher

41) Averroes ibid. p. 55. 56. Tertia vero est virtus animalis factitia, quae pervenit ad terminum, quo disponuntur naturae et obediunt. — Corpus et virtutes corporales creatae sunt ad serviendum et obediendum animabus, et differt hoc diversitate puritatis animarum et fortitudinis earum. - Et non est inconveniens, ut perveniat virtus fortitudinis animae ad terminum, quo inserviat ei natura necessario et absque corpore. Nam anima ejus non est innata in corpore, nisi quod habet aliquam ex-

licher Kräfte gegründet sind, und daher von dem Gewöhnlichen abweichen, übrigens aber mit der Unveränderlichkeit der Naturgesetze bestehen können. Allein Algazel war mit dieser Einschränkung nicht zufrieden, weil er glaubte, daß sie auf keinem zureichenden Grunde beruhe, und er bemühet sich daher, die Naturgesetzmäßigkeit überhaupt über den Haufen zu werfen, um dadurch den Glauben an Gottes Allmacht, daß er Alles in Allem unmittelbar oder mittelbar wirke, zu befestigen [42]).

Die

citationem et desiderium ad regimen ejus, et creatum fuit hoc in radice creationis ejus. Et quemadmodum oportet ut serviant ei membra sui corporis; sic non est impossibile, quin serviat ei aliquid praeter corpus, adeo quod considerabit et perveniet anima ejus ad flatum venti, aut descensum pluviae, aut in novationem toni, aut terrae motuum, et profundat homines, et hoc quidem pervenit ad frigus venturum, aut calidum, aut motum in aëre; et fit ex anima ejus haec caliditas aut frigiditas, et fiunt ex ea haec absque causa naturali manifesta, et erit hoc miraculum, licet hoc eveniat aëri disposito ad recipiendum. Sed non pervenit ad hoc, ut convertatur lignum in animal, aut rescindatur luna, quae non recipit rescissionem et extensionem.

42) Averroes ibid. p. 56. Nos vero non negamus, quod sit aliquid ejus, quod dixerunt, et quod hoc sit Prophetis; negamus tamen sufficientiam eorum in eis tantum et negationem eorum conversionis baculi in serpentem et vivificationis mortuorum et alia. Igitur necesse est, ut disputemus in hac disputatione ad affirmandum miracula et aliud; et est ad conservandum id, ad quod pervenerunt perfecti, et est hoc, quod Deus omnia potest.

Die Verbindung zwischen dem, was für eine Ursache gehalten wird, und zwischen der Wirkung, ist nicht nothwendig. Denn die Bejahung eines von zwei Dingen, wovon das Eine nicht das Andere ist, schließt nicht die Bejahung des Andern, so wie die Verneinung des Einen nicht die Verneinung des Andern ein, so daß, wenn das Eine ist, auch das Andere seyn, oder, wenn das Eine verneinet worden, auch das Andere aufgehoben werden müßte. Von der Art ist die Trunkenheit und das Trinken, die Sättigung und das Essen, das Verbrennen und die Berührung des Feuers, das Licht und der Stand der Sonne über dem Horizonte, der Tod und die Trennung des Halses, das Laxiren und das Einnehmen der Arznei. Alles dieses beruhet auf dem Können der Gottheit, nicht auf einer unveränderlichen Nothwendigkeit der Natur. Gott kann ohne Unterschied, wenn er will, jene natürliche Verbindung hervorbringen, aber auch eine Sättigung ohne Speisen, Tod ohne Trennung des Halses, so wie die Fortdauer des Lebens, auch wenn der Hals abgeschnitten wäre [43].

43) Averroes ibid. p. 56. Copulatio autem inter id, quod reputatur ad modum causae, et id, quod reputatur causatum, non est necessaria apud nos. Sed omnia duo, quorum hoc non est illud, nec illud hoc, et affirmatio unius non includit affirmationem alterius, nec negatio unius includit negationem alterius, non est ex necessitate esse unius esse alterius, nec ex necessitate privationis unius, ut privetur alterum, sicut est ebrietas et potus etc. — Et sic sequimur ad omnia, quae videntur ex copulatis in medicina et judiciis stellarum et artibus et dictionibus, quorum copulatio non praecessit, et est in posse Dei gloriosi creare ea aequaliter, non quod sit necessarium ex se, non recipiens quidem diminutionem, sed ex posse et in posse ejus

Die Philosophen läugnen die Möglichkeit davon, und erklären es für falsch. Um ihr Raisonnement zu bestreiten, wollen wir ein Beispiel wählen, an welchem ihre Gegengründe und unsere Widerlegung die erforderliche Klarheit erlangen können. Wenn Werg das Feuer berührt, so verbrennt es. Wir räumen eine Berührung des Feuers ohne Verbrennung, und eine Verwandlung des Wergs in Asche ohne Berührung des Feuers als möglich ein; sie aber verneinen diese Möglichkeit. Ihr Grund ist dieser. Die wirkende Ursache des Verbrennens ist das Feuer; dieses wirkt aber nicht mit Freiheit, sondern mit Naturzwang; es ist daher unmöglich, daß es von der in seiner Natur gegründeten Wirkung sich entfernen sollte, wenn es einen empfänglichen Stoff berühret hat [44]). Dieses verneinen wir. Die wirkende Ursache des Verbrennens hat die Schwärze in dem Werge und die Auflösung seiner Theile hervorgebracht, es zu einem verbrannten Dinge und Asche gemacht. Diese wirkende Ursache ist aber Gott entweder unmittelbar oder vermittelst der Engel. Das Feuer ist Etwas unbeseeltes, das nicht aus sich wirken kann. Ich frage nach dem Grunde, woraus ich erkenne, daß es eine wirkende Kraft habe. Ihr habt keinen andern Grund, als das Zeugniß der Erfahrung, daß mit der Berührung des Feuers auch das Verbrennen komme. Allein

ejus est creare saturationem absque comestione et creare mortem absque sectione colli, et facere continuationem vitae cum sectione colli.

44) Averroes ibid. p. 56. Et sermoni quidem in hac disputatione sunt tria loca. Quorum primus est, ut dicat adversarius, quod agens combustionis est ignis tantum et est agens naturaliter non autem elective; igitur impossibile est ei, ut recedat ab eo, quod est ei connaturale, cum tetigerit subjectum recipiens.

Allein dieses zeiget nur an, was mit demselben, nicht was aus demselben kommt, und daß nicht eine andere Ursache außer demselben im Spiele sey [45]). Allein wenn man die nothwendige Folge der Wirkung aus der Ursache läugnet, und sie dem Willen des Schöpfers beilegt, so muß man sich vieles Ungereimte gefallen lassen. Denn dann muß es möglich seyn, daß reißende Thiere, flammendes Feuer, hohe Berge, Feinde mit entblößten Schwertern vor Jedwedem unter uns stehen, ohne daß er sie siehet, weil ihm Gott das Sehen nicht geschaffen hat. Wer einen Knaben zu Hause verläßt, wird ihn als einen verständigen Jüngling, oder in eine Schlange verwandelt finden; ein Stein wird Gold, Gold zum Steine werden. Wenn einer gefragt wird, wie stehet es jetzt zu Hause, so muß er antworten: das weiß ich nicht; nur dieses weiß ich, daß ich ein Kind zurückließ, welches aber jetzt vielleicht ein Pferd worden ist, und meine Bibliothek besudelt. Es ist nicht nothwendig, daß ein Pferd aus dem Samen, oder ein Baum aus dem Kerne erzeugt sey u. s. w. Denn Gott kann Alles [46]). Dagegen aber kann man erwiedern: Gott hat uns die gewisse Erkenntniß gegeben, daß er diese unmöglichen

45) Averroes ibid. p. 56. Et hoc quidem nos negamus, sed dicimus, quod agens combustionis creavit nigredinem in stuppa et separationem in partibus ejus, et posuit eam combustam et cinerem, et est Deus gloriosus mediantibus angelis, aut immediate. Ignis vero est quid inanimatum, non habens quidem operationem. Quaero, quae est ratio, quod ipse sit agens? Et non habent rationem nisi testimonium adventus combustionis cum tactu ignis. Sed testimonium indicat, quod advenit cum eo, et non indicat, quod advenit ex eo, et quod non sit causa alia praeter eum.

46) Averroes ibid. p. 57.

möglichen Dinge nicht bewirken werde. Darum sind sie aber nicht nothwendig, sondern möglich, das heißt, sie können seyn und auch nicht seyn. Wenn man den Lauf des Gewöhnlichen vielmals verfolgt, so drückt sich nach der Einstimmung der vergangenen Gewohnheit dieser gewöhnliche Gang unserm Verstande ein. Dennoch ist das Gegentheil desselben möglich. Woher weiß man denn, daß es unmöglich ist? Wenn nun Gott den gewöhnlichen Lauf eine Zeit lang hat ablaufen lassen, so wird dann, wenn er denselben abändert oder aufhebt, diese Erkenntniß aus unserer Seele vertilgt, oder vielmehr sie nicht von neuem erschaffen werden. Es ist daher keine Unmöglichkeit, sondern eine in dem Können Gottes mögliche Sache. Gott selbst wußte voraus, daß er sie nicht wirklich machen werde, ob sie gleich zu einer gewissen Zeit möglich war; dennoch wird er in uns die Erkenntniß erwecken, daß er sie zu dieser Zeit nicht macht 47).

In

47) Averroes ibid. p. 57. Deus gloriosus creavit nobis scientiam, quod haec impossibilia non efficiet ea. Et non dicimus, quod haec sunt necessaria, sed sunt possibilia, quae possunt esse, et possunt non esse. Et prosequi consuetudinem in eis multis vicibus imprimit cursum eorum in intellectu nostro secundum convenientiam consuetudinis praeteritae impressione tali, a qua non est evasio. — Et quomodo scient, quod hoc possibile non erit? Si autem fecerit Deus gloriosus currere consuetudinem in esse eorum, tempore rescissionis consuetudinum tunc auferentur hae scientiae a cordibus et non creabit eas. Igitur nihil prohibet, quin sit res possibilis in posse Dei. Et jam sciverat antea, quod ipse non efficiet eum licet sit possibile in aliquo tempore; et creabit nobis scientiam, quod ipse non id efficit in illo tempore.

In der zweiten Disputation gegen die Physiker bestreitet Algazel die Substantialität der Seele, oder vielmehr, er sucht zu zeigen, daß die dafür gebrauchten Beweise der Philosophen kein zuverlässiges Wissen gewähren. Da aber dieses Raisonnement theils zu weitläuftig, theils etwas dunkel vorgetragen oder übersetzt ist, so wollen wir hier nur noch die Aufzählung und Eintheilung der Seelenkräfte hersetzen, welche die Disputation beginnet, und, wie er selbst sagt, von den Philosophen, größtentheils wohl von Avicenna, entlehnt ist. Die Seelenkräfte werden eingetheilt in vitale und animalische. Das zweite Glied der Eintheilung wird übergangen. Die vitalen Kräfte gehören entweder zur Bewegung, oder zur Erkenntniß (motivae, apprehensivae virtutes). Die Erkenntnißkräfte sind theils äußere, theils innere. Die äußeren sind die fünf Sinne, welche den Körpern anhaften (innatae). Zu den inneren Erkenntnißkräften gehört Erstens die Einbildungskraft (virtus imaginativa) in dem vordern Theile des Gehirns nach der Sehkraft. In derselben werden die Formen der Dinge erhalten, welche nach dem Schließen der Augen gesehen werden; was die fünf Sinne ihr zuführen, wird in ihr eingedrückt und gesammelt. Dieses heißt der Gemeinsinn, ohne welchen es nicht möglich wäre, die Süßigkeit des weißen Honigs ohne Geschmack wahrzunehmen, wenn man es zum zweiten Male siehet. Jedoch ist in diesem Gemeinsinne noch Nichts enthalten, was urtheilte, daß dieses Weiße süß sey. Es ist indessen kein Zweifel, daß sich bei ihm noch ein Urtheilendes finden werde, bei welchem beides, die Farbe und die Süßigkeit, versammlet sind, wodurch es entscheidet, daß mit der Gegenwart des Einen auch die Gegenwart des Andern gesetzt sey. Zweitens die Denkkraft (virtus cogitativa). Diese nimmt die Intentionen, so wie die erste die

Formen,

Formen, wahr. Wir verstehen aber unter den Formen, was ohne Materie nicht seyn kann wie Körper, unter den Intentionen, was zu seinem Seyn keines Körpers bedarf, aber doch zufällig in einem Körper seyn kann, als Haß und Feindschaft. So nimmt das Lamm am Wolfe Farbe, Figur und Gestalt wahr, welches nur an einem Körper seyn kann; aber auch, daß er sein Feind ist; an dem Schafe, seiner Mutter, die Farbe und Gestalt, und daß es seine Freundin ist; daher fliehet es den Wolf, und folget der Mutter; es ist aber nicht nothwendig, wie bei Farben und Figuren, daß Haß und Freundschaft in einem Körper seyn müssen, sondern nur zufällig. Darin unterscheidet sich diese Kraft von der ersten; ihr Sitz ist in der letzten Kammer des Gehirns. Drittens die Kraft, welche bei den Thieren Imagination, bei den Menschen Urtheilskraft (extimativa) heißt. Ihr Wesen bestehet darin, daß sie die sinnlichen Formen unter einander, und mit diesen die Intentionen verbindet, z. B. ein fliegendes Pferd, oder einen Menschen mit einem menschlichen Kopfe und einem Pferdekörper sich vorzustellen, ohne so etwas gesehen zu haben. Ihr Sitz ist in der mittleren Gehirnkammer zwischen dem Behälter der Formen und der Intentionen [48]. Von dem Vermögen der Empfänglichkeit

48) Averroes *Disput.* II. *in Physicis*, p. 59. Secunda vero est virtus cogitativa, et est ea, quae apprehendit intentiones; prima vero virtus apprehendebat formas. Et intelligimus per formas id, quod impossibile est ut sit sine materia, sive corpus, et intelligimus per intentiones id, quod non requirit esse ejus corpus, evenit tamen ei, ut sit in corpore, sicut amicitia et odium. — Tertia vero virtus est virtus, quae appellatur in animalibus imaginativa et in homine extimativa, et natura ejus est componere formas sensibiles ad invicem et componere

lichkeit ist noch das Erhaltungsvermögen zu unterscheiden. Denn die Kraft, in welcher die sinnlichen Formen eingedrückt werden, erhält sie auch (virtus conservativa), und die Denkkraft erhält auch die ihr eingedrückten Intentionen (virtus memorativa). Die bestimmten Stellen dieser Kräfte weiß man aus der Medicin; denn eine Verletzung am Kopfe, wenn sie eine von den Kammern trifft, ziehet auch die Schwächung oder den Verlust dieser Kräfte nach sich. Die bewegende Kraft begreift unter sich die Begehrungskraft (virtus concupiscibilis, appetitiva) und die zürnende Kraft (virtus irascibilis).

Die denkende Seele heißt die vernünftige, weil das Schließen den Eigenschaften der Denkkraft in der Erscheinung am nächsten kommt; daher legt man ihr die Vernunft, das Schließvermögen bei. Sie hat zwei Kräfte, des Erkennens und des Producirens (virtus intellectiva, factitia). Die letzte ist das bewegende Princip des menschlichen Körpers zu den gewöhnlichen Künsten, und diese haben durch sie ihre Ordnung nach menschlichen Absichten erhalten. Die erste, welche auch die speculative Kraft genannt wird, bestehet darin, daß sie die Wahrheit der intelligiblen, von Materie, Raum und Zusammensetzung abgesonderten Dinge erkennet. Die Productionskraft beziehet sich auf das Niedrige, Untere, auf den Körper und seine Leitung, und auf die Sitten; die Speculationskraft aber auf das Obere, auf die Engel, durch welche wir wahre Wissenschaft

ponere intentiones cum formis, et est in ventriculo medio cerebri inter conservatorem formarum et conservatorem intentionum, quare poterit homo imaginari equum volantem et hominem, cujus caput est caput hominis et corpus ejus corpus equi, et alias compositiones, licet non viderit talia.

schaft empfangen, weswegen jene eine fortwährende Receptivität für Eindrücke von den Engeln haben muß 49). Averroes hat gegen diese Darstellung der Seelenkräfte nichts zu erinnern, als daß er außer der Einbildungskraft noch eine animalische Denkkraft annimmt, die nichts als Einbildungskraft ist.

Nach Algazel erwarben sich noch zwei Philosophen den ausgebreitetsten Ruhm, nämlich Thophail und Aver-

49) Averroes ibid. p. 59. Anima vero intellectiva rerum est, quae appellatur apud eos rationalis. Et intelligunt per rationalem intellectivam, quum ratiocinatio est proprior proprietatibus intellectus in apparentia, et ideo attribuunt eam ei. Et habet duas virtutes, virtutem quidem intellectivam et virtutem factivam, et unaquaeque earum dicitur intellectus sed aequivoce. Factiva autem virtus est principium motivum corporis humani ad artes ordinatas humanas, quae invenit ordinem earum consilio proprio homini. Intellectiva vero est ea, quae appellatur speculativa, et est virtus, cujus natura est, ut apprehendat veritatem intelligibilium abstractorum a materia et loco et partibus. — Igitur animae sunt duae virtutes respectu ad duas partes. Virtus quidem speculativa respectu ad partem Angelorum, cum ex ea assumamus ab Angelis scientias veras, et debet esse haec virtus continuae receptionis ex parte superiori. Et virtus factiva inest ei respectu ad inferiora, et est pars corporis et regimen ejus et adaptatio morum. Et haec quidem virtus oportet ut dominetur aliis virtutibus corporalibus, et aliae virtutes sint correctae ab ea, et subjectae sub ea, adeoque non patitur, nec fit ei impressio ex eis, sed patiuntur illae virtutes ab ea ad hoc, ut non fiat nobis in anima ex attributis corporalibus aliqua mala qualitas, quae appellatur vitium, sed erit ipsa praedominans, ut perveniat ad animam propter eam qualitas, quae appellatur virtus.

Averroes. Thophail, oder eigentlich Abubekr (oder Abu Dsafar) Ebn Thophail, der ein halbes Jahrhundert später als Algazel lebte, war in Sevilla, der Residenz der damaligen Spanischen Kalifen, aus einem sehr edlen Geschlechte geboren. Als sein Vater in inneren Unruhen seine Aemter und sein Vermögen verloren hatte, widmete sich Thophail der Philosophie und Medicin, worin er es so weit brachte, daß er ein berühmter Lehrer derselben wurde, und unter einer Menge von Schülern auch den berühmten Averroes und den philosophischen Juden Moses Maimonides bildete. Er gehörte zu den Philosophen, welche sich für die Alexandrinische Philosophie erklärt hatten. Die Lehrsätze derselben trug er nicht ohne Originalität des Geistes in einem philosophischen Romane unter dem Titel: Hai Ebn Yokdan vor, dessen Inhalt und Form ihm ein klassisches Ansehen unter den Arabern, und viel Ruhm auch unter den Neuern verschafft haben. Die Veranlassung zu demselben war das Verlangen seines Bruders, ihm die Geheimnisse der orientalischen Weisheit zu enthüllen. Indem er dasselbe zu befriedigen suchte, drang er selbst tiefer in die Gegenstände ein, und endlich ging ihm in der unmittelbaren Anschauung des Urwesens ein ungewohntes Licht auf, welches mit so viel Lust, Freude, Wonne und Vergnügen verbunden war, daß er unmöglich seinen Zustand verschweigen und seine Geheimnisse verhehlen konnte. Das, was durch die Versenkung in das Absolute, und durch die Verschmelzung aus dem göttlichen Wesen an Erkenntniß gewonnen wird, kann man zwar, wie er versichert, auch auf dem Wege des wissenschaftlichen Forschens erreichen; allein es ist doch der merkwürdige Unterschied, daß die auf dem Wege der Anschauung erlangten Kenntnisse einen höheren Grad von Deutlichkeit und Anschaulichkeit besitzen, wenn man auch den Weg zu denselben, oder vielmehr

mehr das Etwas, wodurch sie zu Theil werden, nicht deutlich beschreiben kann [50]): Was er über diese Anschauungsphilosophie bei den Arabischen Philosophen, bei dem Avicenna, Algazel, Avenpaca und andern finden konnte, erzählt er in der Vorrede mit Interesse. In dem Romane selbst wird erzählt, wie Hai Ebn Yokdan auf einer verlassenen Insel von einem Reh gesäuget und erzogen, dann von selbst auf Erfindungen und Betrachtungen der äußeren Natur, der Formen der Dinge und seines Wesens, und auf die Erforschung des Wesens des Schöpfers, und endlich zur Ueberzeugung gekommen sey, daß sein denkendes Wesen Aehnlichkeit mit den Formen des Himmels und dem Wesen des Wahrhaften habe, und durch das Streben, demselben immer ähnlicher zu werden, durch Abziehung von allem Sinnlichen in den Zustand der Vertiefung und abgezogensten Betrachtung gelangt sey. Die Lehren der Alexandrinischen und Neuplatonischen Philosophen von der Ausdehnung der Materie, als dem Wesen der Körper, von den Formen der Körper, als den Principien aller Thätigkeit, ihrer Immaterialität und Geistigkeit, von dem allgemeinen Leben der Natur, von der Einheit aller Dinge und dem Verschwinden aller Sonderung in Gott, dem einzig wahrhaften Wesen u. s. w., hat er auf diese Art populär und anschaulich entwickelt; der Inhalt ist nicht neu, aber die Art der Entwickelung originell.

Alle Elemente haben, weil sie sich in einander verwandeln, etwas Gemeinschaftliches, das keinem von ihnen besonders zukommt, das weder leicht noch schwer, weder warm noch kalt, weder feucht noch trocken ist. Abstrahirt

50) Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Yokdan, übersetzt von J. G. Eichhorn. S. 29. 30.

Abstrahirt man nun von den besonderen Eigenschaften der Körper, so bleibt die Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke als das gemeinschaftliche Wesen übrig. Die Ausdehnung ist aber nichts Selbstständiges, sondern setzt Etwas voraus, worin sie gefunden wird, auch ändert sie sich selbst in dem, worin sie sich findet. Dieses ist die Materie. Aus beiden ist jeder Körper zusammengesetzt, aus Materie und Ausdehnung, welche letzte die Körperlichkeit ist [51].

Außer der allgemeinen Form hat noch jeder, auch der einfachste Körper, wie die Elemente, seine besondere Form, wodurch sich einer von dem andern unterscheidet. Das Wasser, so lange es in dem Zustande bleibt, den seine Form erfordert, zeigt eine fühlbare Kälte und ein Streben niederwärts; so wie es warm wird, verliert sich die Kälte und das Abwärtsstreben nach und nach, bis es in die Höhe zu steigen sucht, es verliert seine Form und die aus derselben fließenden zwei Handlungen, und empfängt eine andere Form, aus welcher andere Handlungen fließen. Das Wesen dieser Formen bestehet in nichts anderem, als in einer Disposition der Körper zu gewissen bestimmten Handlungen, welche nicht selbst in den Formen, sondern in einem Urheber liegen, der sie in ihnen hervorbringt, nach dem Ausspruche des Gesandten Gottes: „Ich bin sein Gehör, durch welches er hört, und sein Gesicht, durch welches er sieht" [52].

Daher sind alle Körper etwas Veränderliches, Begränztes und Entstandenes, welches ein nach Willkür handelndes Wesen zum Urheber haben muß. Auch der Himmel

51) Ebendas. S. 124 — 127.

52) Ebendas. S. 128 — 131.

Himmel mit allen Sternen gehört zur Körperwelt. Der ganze Himmel mit allem, was er enthält, kam ihm wie ein aus vielen Stücken zusammengesetztes Ding vor, in welchem Alles, wie Erde, Wasser, Luft, Pflanzen, Thiere und alle übrige ähnliche Dinge unzertrennlich vereiniget wären, so daß das Ganze einem Individuum aus dem Thiergeschlechte gleiche. Die glänzenden Sterne seyen den Sinnen, die mit einander verbundenen Sphären den Gliedern, und das Uibrige, was sich aus dieser Welt des Entstehens und Untergangs darin befinde, den Excrementen und Feuchtigkeiten im Bauche der Thiere zu vergleichen; aus jenem möchten vielleicht auch öfters dort Thiere erzeugt werden, wie aus diesem in der kleinen Welt [53].

Alle Körper der Welt kommen also auf eine Einheit zurück und machen nur eine Substanz aus, die eines freien wirkenden Wesens bedarf. Ist die Welt aber in der Zeit entstanden, oder hat sie nie einen Anfang gehabt? Beide Behauptungen haben ihre Schwierigkeiten, daß man keine der andern vorziehen kann. Denn die Existenz einer Sache ohne Ende scheint eben so unmöglich zu seyn, als die Existenz unendlicher Körper, und ein Ding mit neuen Eigenschaften muß selbst neu seyn, da es nicht früher, als die Eigenschaften, vorhanden seyn kann. Aber auf der andern Seite läßt sich auch nicht ein Entstehen nach einer Nichtexistenz denken, ohne eine vorausgegangene Zeit voraus zu setzen. Die Zeit ist aber ein Stück der Welt und von ihr untrennbar, und daher läßt sich nicht begreifen, wie die Welt später als die Zeit seyn könne. Betrachtet man aber die Folgerungen aus beiden entgegen gesetzten Meinungen, so führen sie auf ein und dasselbe

53) Ebendas. S. 139.

selbe Resultat, nämlich die Existenz eines Urhebers ohne Körper, der weder mit einem Körper verbunden, noch von ihm abgesondert, weder in noch außer demselben ist. — Die ganze Welt ist sein Werk und seine Schöpfung, und später als er, dem Wesen nach, obgleich nicht der Zeit nach. Nimmt man einen Körper in die Hand und bewegt sie, so wird der Körper, zu Folge der Bewegung der Hand, auch bewegt, aber durch eine Bewegung, die dem Wesen nach später ist, als die der Hand, aber nicht der Zeit nach, da beide zugleich anfangen [54]. Auf diese Art suchte er die beiden Hauptparteien der philosophirenden Köpfe seiner Nation zu vereinigen.

Das Leben besteht in der Verbindung der Form mit der Materie. Aus je mehreren Formen ein Ding besteht, zu desto mehr Handlungen ist es aufgelegt, desto mehr Leben hat es. Die Elemente haben nur Eine Form und Eine Bewegung, daher das schwächste Leben; aber stärker ist das Leben der Pflanzen, am sichtbarsten aber bei den Thieren — der Thiergeist, der in dem Herzen wohnt, ist von der gleichsten Temperatur, weil er subtiler, als Erde und Wasser, und dicker, als Feuer und Luft, ist; er steht also zwischen diesen Elementen in der Mitte, keines thut ihm einen sichtbaren Widerstand. Eben dieses macht ihn zur thierischen Form geschickt. Eben darum ist er den himmlischen Körpern ähnlich, deren Form sich nichts widersetzt. Der Thiergeist stehet zwischen den Elementen in der Mitte, und bewegt sich weder aufwärts noch niederwärts; und könnte man ihn in die Mitte des Raums zwischen das Centrum und den obersten Punkt, zu dem das Feuer hinaufreicht, ohne daß das Feuer ihn versehrte, stellen, so würde er daselbst unverrückt bleiben, ohne auf oder abwärts zu streben.

54) Ebendas. S. 139 — 149.

ben. Und würde er sich auch von seinem Orte bewegen, so würde er sich, wie die himmlischen Körper, um die Mitte drehen; oder würde er sich an seiner Stelle bewegen, so würde er sich um sich selbst bewegen, folglich von sphärischer Figur seyn. Daher die große Aehnlichkeit des Thiergeistes mit den himmlischen Körpern [55]).

Der edelste Theil des Menschen, wodurch das Wesen von nothwendiger Existenz erkannt, das erkennende Ding ist göttlich der Schönheit nach, unveränderlich, keiner Vergänglichkeit unterworfen, ohne körperliche Eigenschaften, nichts, das durch Sinne und Einbildungskraft empfunden wird, zu dessen Erkenntniß man durch kein anderes Instrument, als sich selbst, gelangen kann; es ist Forscher, Erforschtes und Forschungskraft, Erkenner, Erkenntnißkraft und Erkanntes zugleich. Zwischen diesen dreien ist kein Unterschied, weil Verschiedenheit und Absonderung zu den Eigenschaften der Körper und dessen, was mit ihnen verbunden ist, gehört. Aber bei diesem denkenden Geiste ist kein Körper, keine körperliche Eigenschaft, und überhaupt Nichts, was den Körpern anhangt [56]).

Das Merkwürdigste aber, was dieses Buch enthält, ist unstreitig die Art und Weise, wie Hai Ebn Yokdan zu der Anschauung des Absoluten gelangte, nicht als wenn sie wesentlich verschieden wäre von dem Wege der Vereinfachung, welchen schon Plotin lehrte, sondern weil sie durch die Individualität eines Arabers und rechtgläubigen Muselmans ein eigenthümliches idividuelles Gepräge erhalten hat. Wir wollen auch hier nur Einiges ausziehen. Die Glückseligkeit des

55) Ebendas. S. 167 — 171.

56) Ebendas. S. 172.

des Menschen und seine Befreiung vom Elende besteht in dem beständigen Anschauen des Wesens von nothwendiger Existenz, oder der Gottheit. Das Mittel dazu ist, sich in der Aehnlichkeit, die er mit diesem Wesen hat, zu üben, um dieses Zwecks willen die Aehnlichkeit mit den himmlischen Körpern zu erlangen, und weil ohne den Thiergeist, durch welchen der Mensch Aehnlichkeit mit den unvernünftigen Thieren hat, das höhere Leben nicht bestehen kann, auch diese zu erhalten, aber nur so weit, als ohne diese die zweite und erste nicht erlangt werden kann, also durch Einschränkung der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse und Gewöhnung an Enthaltungen. Das Streben, den himmlischen Körpern ähnlich zu werden, bezieht sich theils auf die Eigenschaften, durch welche sie auf die untern Theile wirken, um sie des Einflusses der geistigen Formen, der vom Schöpfer kommt, empfänglich zu machen, theils auf die Eigenschaften, die in ihrem Wesen liegen, daß sie durchsichtig, glänzend, rein sind, und sich kreisförmig drehen, theils auf die Eigenschaften, daß sie das Wesen nothwendiger Existenz beständig anschauen. Die ersten suchte Yokdan durch liebreiche Güte und Schonung gegen alle Geschöpfe, die zweiten durch Reinlichkeit, die dritten dadurch nachzuahmen, daß er seine Gedanken an das Wesen von nothwendiger Existenz zu heften suchte. Er schnitt daher alle sinnliche Hindernisse ab, verschloß seine Augen, verstopfte seine Ohren, verwehrte sich mit möglichster Mühe, seiner Einbildungskraft zu folgen, und bestrebte sich nach äußersten Kräften, nichts als dasselbe zu denken, und nichts neben ihm zu betrachten. Dazu bediente er sich des Mittels, daß er sich um sich selbst herumdrehte, und sich dadurch in Hitze setzte. Und wenn er sich recht heftig herumgedrehet hatte, so vergingen ihm alle Sinne; seine Einbildungskraft und die übrigen Kräfte, welche körperlicher Werkzeuge bedürfen, wurden

 schwach,

schwach, und die Wirkungen seines Wesens, das frei vom Körper war, stark, so daß zuweilen seine Gedanken rein von aller Mischung waren, und er in ihnen jenes Wesen von nothwendiger Existenz schauete [57]). Wenn er aus diesem Zustande, den er selbst der Berauschung ähnlich fand, heraustrat, und auf die Welt hinblickte, so kam es ihm vor, als ob er kein von jenem wahrhaftigen und höchsten Wesen verschiedenes Wesen besitze, als ob er und alles, was ist, in der That nichts anders sey, als dieses Wesen selbst, dem Licht der Sonne gleich, das auf dichte Körper fällt und sich in ihnen präsentirt. Endlich aber sah er diesen Irrthum ein, und daß er ein Ueberrest von den ihm noch anklebenden körperlichen Dunkelheiten und sinnlichen Unreinigkeiten sey. Denn Viel und Wenig, Einfachheit und Vielfachheit, Zusammensetzung und Absonderung, sind lauter Eigenschaften der Körper. Aber von diesen abgesonderten Wesen, welche von diesem wahrhaftigen Wesen Kenntniß haben, kann man nicht sagen, daß sie Eines oder Vieles seyen, weil sie immateriell sind. Denn Viel entsteht aus der Verschiedenheit der Wesen von einander, und Einheit durch Zusammensetzung; aber keines davon kann man denken ohne den Begriff einer Vermischung mit Materie [58]).

Wie aber, sagt nicht die Vernunft einem Jeden, daß jedes Ding entweder Eins oder Viel sey? Nicht so rasch, ruft ihm Thophail zu. Lern er erst sich selbst kennen, und betrachte er die nichtige sichtbare Welt um ihn, wie sie Hai Ebn Yokdan betrachtet hat. Als er sie auf die eine Weise betrachtete, so glaubte er auch eine unzählbare und unbegränzte Menge zu sehen; nachdem

57) Ebendas. S. 189.

58) Ebendas. S. 198.

dem er sie aber auf die andere Weise betrachtete, so bemerkte er, daß Alles nur Ein Ding sey; er blieb darüber zweifelhaft, und wußte nicht, für welche von beiden Vorstellungen er entscheiden sollte. So ging es ihm mit dieser sensuellen Welt, ob sie gleich der Ort der Vielfachheit und Einzelnheit ist, und man die wahre Natur ihrer Dinge, ihre Trennung und Vereinigung, ihre Vertheilung, Scheidung, Uebereinstimmung und Verschiedenheit erkennt; was soll man von der göttlichen Welt denken, von der man nicht sagen kann, Alles oder Eins, von der man nichts mit den Worten, die man auf dieser Welt hört, ausdrücken kann, ohne daß man sich davon einen von seiner Natur verschiedenen Begriff macht, den nur der richtig denkt, der es gesehen; von dessen wahrer Beschaffenheit nur der eine richtige Vorstellung hat, der es erreicht hat. Aber, lieber Freund, daß er sagt: „Du bist über die Natur verständiger Wesen hinaus, und hast alle begreifliche Vorstellungen verlassen" — das geben wir ihm gerne zu und entlassen ihn hiemit sammt seinem Verstand und seinen verständigen Spießgesellen. Denn der Verstand, von dem er und seines Gleichen reden, ist die Kraft der Vernunft, welche einzelne sinnliche Wesen betrachtet, und auf allgemeine Begriffe ausgeht; und die Verständigen, von denen er spricht, sind die, welche dergleichen Betrachtungen anstellen. Aber die Art von Verstand, von welcher wir reden, ist über dieß Alles hinaus [59]). Endlich kehrt Thophail doch mit seiner überschwenglichen Anschauung unter die Fahne des rechtgläubigen Mohammedaners zurück.

Sein Schüler, Averroes, oder, wie er eigentlich heißt, Abul Walid Mohammed Ebn Ach-

59) Ebendas. S. 199 — 201.

med Ebn Mohammed Ebn Roshd, hat aber unter allen Philosophen der Araber die größte Celebrität erhalten, und vorzüglich durch seine Auslegungen des Aristoteles einen großen Einfluß auf das Philosophiren des Mittelalters gehabt. Er war zu Cordova in Spanien geboren. Sein Großvater war Oberrichter und Oberpriester zu Cordova, ein Mann von großer Gelehrsamkeit, der bei dem Volke und dem Fürsten in dem größten Ansehen stand. Sein Vater wurde in derselben zwiefachen Würde bestätiget. Dieser unterrichtete seinen Sohn selbst in der Mohammedanischen Religion, und ließ ihn durch andere berühmte Lehrer in den Wissenschaften, welche bei den Mohammedanern am fleißigsten studirt wurden, in der Mathematik, Philosophie und Arzneikunde, unterrichten. In diesen Wissenschaften erhielt er einen solchen Ruhm, daß er nach dem Tode seines Vaters an die Stelle desselben zum Oberrichter gewählt, nach einiger Zeit von dem Volke zu Mauritanien zur Würde eines Oberpriesters und Oberrichters der ganzen Provinz ernannt, und von dem Kalifen zu Marocco darin bestätiget wurde. So sehr er sich durch treue Erfüllung seiner Amtspflichten und durch wohlthätige Einrichtungen in der Justizpflege verdient machte, so konnte er doch dem Neide und der Verfolgung nicht entgehen. Er wurde der Ketzerei und des Unglaubens beschuldiget, seiner Aemter entsetzt, seines Vermögens beraubt, und mußte öffentlichen Widerruf und Buße thun. Hierauf kehrte er nach Spanien zurück, lebte in der größten Armuth, und widmete sich hauptsächlich den theologischen Wissenschaften. Unter seinem Nachfolger verschlimmerte sich die Gerechtigkeitspflege in dem Grade, daß das Volk erbittert wurde. Dadurch sahe sich der Kalife bewogen, ihn aus Spanien zurück zu rufen, und in alle seine Aemter wieder einzusetzen. Er starb 1206 oder 1217.

Das

Das Hauptverdienst des Averroes als philosophischen Denkers ist seine Bemühung um die Erklärung der Aristotelischen Philosophie, welche ihm den größten Ruhm erworben hat, daß er vorzugsweise der Commentator des Aristoteles heißt. Er hatte nicht nur eine bessere Uebersetzung der Werke des Aristoteles veranstalten lassen, welche die bisher im Gebrauch gewesenen schlechteren verdrängte, sondern auch über die meisten einzelnen Werke desselben Commentare geschrieben, ja über viele sogar eine dreifache Erklärung, eine kurze, eine ausführliche, und eine zwischen beiden das Mittel haltende, gegeben, und bei diesem Erklärungsgeschäft viele ins Arabische übersetzte Erläuterungsschriften der griechischen Commentatoren, vorzüglich des Alexander Aphrodisinus, Themistius, Nikolaus Damascenus, benutzt. Er würde diese mühsamen Arbeiten, welche gewiß mit mehr Schwierigkeiten verbunden waren, als wir jetzt ahnden können, und daher uns Bewunderung über den Fleiß dieses auch sonst als Staatsdiener nicht wenig beschäftigten Mannes abnöthigen, nicht übernommen und ausgeführt haben, wenn er nicht mit der größten Bewunderung und fast zur Vergötterung gehenden Verehrung gegen den Aristoteles und seine Philosophie erfüllt gewesen wäre. Er hielt nämlich dafür, seine Aussprüche seyen unter allen, die von den ältern Philosophen den Arabern bekannt worden wären, die einleuchtendsten, gewissesten und am wenigsten dem Zweifel unterworfenen; und er sey in seinem Denken so weit gekommen, als nur immer ein Mensch kommen könne, und müsse daher als der einzige Wegweiser in den wissenschaftlichen Untersuchungen angesehen werden [60]. Aristoteles

60) Averroes *de substantia orbis* (im 9ten Bande der Juntischen Ausgabe des Aristoteles, Venedig 1550), p. 3. Principium quidem igitur perscrutationis est

stoteles habe drei Wissenschaften, die Logik, Naturwissenschaft, und Theologie erfunden, in welchen nach länger als tausend Jahren kein Irrthum gefunden worden; seine Lehre sey die höchste Wahrheit; sein Verstand die äußerste Gränze des menschlichen Vermögens, und von der Vorsehung der Menschheit gegeben, um in einem Beispiel zu zeigen, was die höchste menschliche Vollkommenheit sey, und was sich wissen lasse [61]). Diese Meinung, welche sich leicht aus dem Zustande der wissenschaftlichen Kultur bei den Arabern und aus den Vorzügen des Aristoteles, die ihm wirklich eigen waren, begreifen läßt, hatte nothwendig Einfluß auf sein Denken und Forschen. In der Voraussetzung, daß dieser wirklich große Denker die Wahrheit von allen Seiten erfaßt, durchdrungen und rein dargestellt habe, konnte

est in hoc, quod accepimus de istis rebus ab Aristotele, quia opinio ejus est opinio, qua nulla verior pervenit ad nos de hominibus prioribus eo neque minoris dubitationis et majoris certitudinis. Est igitur opinio sua in humana natura, quae est ultima inter ea, quae comprehendit homo suo intellectu, in eo quod est homo, et sicut Alexander dicit, est ille, super quo nitimur in scientiis.

61) Averroes *Prooemium in Aristotelis Physica.* Aristoteles tres scientias invenit, Logicam, Naturalem, Divinam, et nullus error inventus est usque ad hoc tempus, quod est mille et quingentorum annorum. Et talem esse unum hominem potius est miraculosum, quam humanum. *De anima*, l. III. Aristoteles est regula et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam. — Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus quidquid potest sciri.

konnte er keinen wichtigeren und höheren Zweck haben, als diesem größten Philosophen nachzudenken, sein System sich deutlich zu machen, und es auch für andere als das annehmenswürdigste darzustellen. Er ging dabei nicht auf eine Prüfung der Principien seiner Philosophie aus, denn diese hielt er vor aller weiteren Untersuchung für wahr, sondern suchte nur mehr Deutlichkeit und Zusammenhang in die denselben untergeordneten Sätze und die abgeleiteten Folgerungen zu bringen, die scheinbaren Widersprüche auszugleichen und durch weitere Entwickelung der Begriffe zu entfernen. Die Bemerkung einiger inneren Fehler und Mängel konnte ihn in diesem Streben und in seiner Verehrung des Ganzen nicht irre machen; denn er hielt sie für äußere, zufällige, nicht für innere und wesentliche. Denn da er selbst nicht die griechische Sprache verstand, und sich auf die Uebersetzung verlassen mußte, da er ferner gefunden hatte, daß mehrere Schriften des Aristoteles verloren gegangen, oder wenigstens nicht in das Arabische verpflanzt worden, so konnte und mußte er nach seiner Ueberzeugung von der unübertrefflichen Vollkommenheit der Aristotelischen Philosophie darin den Grund von den Mängeln suchen [62]). Und was blieb ihm nun anders übrig, als sich an die Ausleger des Aristoteles zu halten, um theils in ihnen das Mangelnde aufzufinden, theils durch eine Vergleichung ihrer abweichenden Erklärungen die richtige, mit den Principien übereinstimmende Ansicht zu finden. Aber eben dadurch betrat er einen sehr schlüpfrigen Weg. Denn

62) So macht er an einem Orte (*Destructio destructionis*, p. 41) die Bemerkung, daß die Araber in ihrer Sprache kein dem Griechischen Worte ὀν entsprechendes Wort fanden, sondern dafür einen Ausdruck brauchten, der ursprünglich das Wahre und etwas Abgeleitetes, nicht das ursprüngliche Seyn bedeutete, woraus viele Irrthümer entsprungen seyen.

Denn jene Ausleger waren selbst nicht ganz unbefangene Erklärer, sondern fast alle von den Ansichten und Hypothesen des Alexandrinischen Neuplatonismus eingenommen, und hatten daher einen ganz fremden Geist in die Philosophie des Aristoteles, und zwar gerade in denjenigen Theil derselben gebracht, der die Gränzen der übersinnlichen Welt berührt, und daher dunkel und lückenhaft ist. Der Synkretismus, der die Lehre des Schülers aus dem schwärmerisch aufgefaßten Systeme des Lehrers zu ergänzen suchte, ging daher auch um so eher auf den Averroes über, je mehr die schwärmerische Emanationslehre der Alexandriner unter den Arabern Eingang gefunden, durch Schriften verbreitet, und sich mit den Lehren des Korans verschmelzt hatte.

Hieraus läßt sich dieses Verdienst des Averroes um den Aristoteles schätzen. Wenn man auch auf die schlechte Uebersetzung der Werke des Averroes, welche von Juden aus dem Arabischen in das Hebräische, und aus dieser Sprache in die Lateinische gemacht worden ist, billiger Weise Rücksicht nehmen muß, und mehrere Fehler in der Uebersetzung und Erklärung der Aristotelischen Philosophie auf die Schuld seiner Uebersetzer kommen, so ist doch einleuchtend, daß dieser Denker bei dem besten Willen, bei einem großen Enthusiasmus für Philosophie, und bei nicht gemeinen Fähigkeiten, doch nicht im Stande war, den Geist dieser Philosophie rein aufzufassen, darum, weil es ihm an Kenntniß der Sprache, an historischer Kenntniß der älteren griechischen Philosophie fehlte, und er durch den Alexandrinismus seiner Zeitgenossen und Führer eingenommen war.

Mit diesem Verdienst eines Commentators der Aristotelischen Philosophie stehet ein doppeltes, doch untergeordnetes, ein historisches und ein dogmatisches in Verbindung. Das erste bestand darin, daß er, wenn auch

zum

zum Theil verfälschte und einseitige Kenntnisse von den Philosophemen anderer Philosophen außer dem Aristoteles, als Uebersetzer und Erklärer des letzten, verbreitete. Die meiste Aufmerksamkeit schenkte er neben dem Aristoteles dem Plato, dessen Republik er auch mit einem Commentar erläuterte. Das zweite, daß er auf das Fundament der Aristotelischen Philosophie weiter fortbauete, einzelne Wissenschaften, vorzüglich Logik und Metaphysik, durch einzelne Abhandlungen aufklärte, und sich dem Skepticismus, welchen Algazel begünstigte, widersetzte, und wenn er auch nicht immer siegreich in seinen Argumentationen gegen die oft kühnen und sinnreichen Raisonnemens des Letzten war, doch auch mehrere Fehlschlüsse aufdeckte, und das Interesse des wissenschaftlichen Denkens zu retten und mit dem Interesse der positiven Theologie in Einklang zu bringen suchte. Er erscheint, abgesehen von seiner blinden Anhänglichkeit an die peripatetische Philosophie, als ein heller, aufgeklärter Denker, der als ein rechtgläubiger Mohammedaner zwar die Wahrheit des Alkorans glaubte, aber in demselben nur eine populäre Belehrung des gemeinen Volks und Herablassung zur Denkungsart desselben fand, und daher eine wissenschaftliche Untersuchung jener populär vorgetragenen Wahrheiten nicht für überflüssig, sondern für nützlich und nothwendig hielt, nur daß sie in dem Kreise der wissenschaftlich Gebildeten bleiben und daher in wissenschaftlicher Form vorgetragen werden müsse, damit nicht der gemeine Mann in seinem Glauben irre gemacht und zum Unglauben veranlaßt werde [63].

Es

63) Averroes *Destructio Destructionis*, Disput. VI. p. 40. Non pervenit intelligentia vulgi ad tales profunditates, et cum disputatur cum eis in hoc, destruitur divinitas apud eos. Quare disputatio cum eis in hac scientia prohibita est, cum sufficiat in

Es ist nicht möglich, eine vollständige Uebersicht der eigenthümlichen Sätze zu geben, welche sich Averroes bei der weiteren Entwickelung der Aristotelischen Philosophie und durch ihre Anwendung auf die unter den Arabern herrschenden Streitigkeiten und geltend gewordenen Dogmen erworben hatte [64]. Denn sie sind in seinen vielfachen Commentaren und anderen Schriften zerstreuet. Was aber gegeben werden kann, und wegen des Einflusses auf das Denken in den christlichen Abendländern von größerem Interesse ist, ist das Eigenthümliche seiner Ansicht von Aristoteles Philosophie und ihre durch den Alexandrinismus bewirkte Umstaltung, welche von ihm zu den Scholastikern überging.

Averroes Tendenz gehet auf die Erkenntniß der höchsten Principien. Der Weg, welchen Aristoteles dazu wählte, war das Aufsteigen von dem Empirischen durch immer höhere Abstraction zu den letzten Principien. Diesen mühsamen und langen Weg brauchte Averroes nicht zurück zu legen, denn diese Arbeit hatte ihm sein Führer erspart; er begleitete ihn nur auf demselben, und hatte dabei den Vortheil, daß er in verschiedener Rich-

in felicitate eorum, ut intelligant in hoc id, quod potest percipere intelligentia eorum. — Et haec quidem quaestio est propria sapientibus, quos dedicavit Deus veritati. Unde non debeat poni in scripturis, nisi in libris positis in via demonstrativa, et sunt, quorum mos est, ut legantur secundum ordinem et post acquisitionem scientiarum aliarum, quae impediunt multos homines a speculatione in eis modo demonstrativo. Verglichen oben Note 25 b.

64) Wem darum zu thun ist, der wird in folgender Schrift einige Befriedigung finden: M. Antonii Zunarae *contradictionum solutiones*, Venedig 1550, wo Averroes Abweichungen vom Aristoteles nach den einzelnen Büchern aufgezählt und ausgeglichen werden.

Richtung von Oben herab, oder von Unten hinauf gehen, und, da gerade in der Theologie Aristoteles am kürzesten und dunkelsten ist, diese Lücke ausfüllen konnte. Dann genügte ihm auch nicht eine bloße Aufstellung des obersten Princips, sondern er wollte auch zugleich erkennen, wie aus dem Princip alles Bedingte folge. Dieses Thema war den Arabern durch den Inhalt ihrer Religion aufgegeben. Darin liegt der Grund, warum sie die schwärmerischen Ideen der Alexandriner mit dem System des Aristoteles vereinigten, in welchem das letzte Princip nicht genug in das Weltganze eingreift. Das Medium dieser Vereinigung war der von Aristoteles zuerst eingeführte Unterschied der Form und der Materie, der auch von den Alexandrinern, aber in einem andern Sinne, angenommen wurde. Denn dem Aristoteles war die Form ein todtes Princip, den Alexandrinern aber lebendige Kräfte, die aus dem einfachen Princip alles Seyns ausgeflossen waren. Averroes verbindet jene Formen mit dieser Emanation durch Aristoteles Lehre von der Bewegung, woraus seine Theorie von dem thätigen Verstande, als dem Principe alles menschlichen Vorstellens, eine nothwendige Folge ist.

Jedes zusammengesetzte Wesen (materielle Substanz) besteht aus Materie und Form. Diese machen die wesentlichen Bestandtheile der Dinge aus. Denn die Materie ist das Subject, welches ohne alle Differenzen an sich die Differenzen aufnehmen kann. Die Form ist dasjenige, was einem Dinge Differenzen gibt, und es daher zu einem wirklichen aus einem möglichen macht. Die Formen machen ein Ding zu dem, was es ist. Die Materie ist das Ding nur in der Möglichkeit. So weit war Aristoteles. Er hatte diese Bestandtheile durch Abstraction gefunden, und nahm daher an, daß sie ursprünglich vereiniget seyen in der Natur der Dinge, ohne sich das Problem vorzulegen: wie sind diese zu ein-

einander gekommen? Aber schon unter seinen griechischen Auslegern, noch mehr aber unter den Arabern, kam diese Frage in Bewegung, und veranlaßte mehrere Hypothesen in Rücksicht auf Materie, Formen, die wirkenden Ursachen, und die Art und Weise, wie diese die Vereinigung jener getrennten Bestandtheile, und dadurch die Erzeugung oder Entstehung eines Dinges bewirken.

Averroes, der zweierlei Gründe annimmt, wovon einige die Bestandtheile der Dinge ausmachen, andere vor dem Seyn derselben vorausgehen (wirkende Ursachen, causae agentes) [65]; stellt diese verschiedenen Ansichten und Hypothesen ziemlich lichtvoll dar in seinem Commentar zum zwölften Buche der Metaphysik, und entwickelt dadurch zugleich seine eigene. — Alle diejenigen, welche über das wirkende Princip und die Erzeugung gedacht haben, theilen sich in zwei Hauptparteien, indem sie entweder eine Evolution (latitationem), oder eine Schöpfung (creationem) annehmen. Die Ersten behaupten (wie Anaxagoras), daß Alles in Jedem ist, und die Erzeugung nur ein Heraustreten aus einander, die wirkende Ursache aber nur dasjenige ist, was das Heraustreten und das von einander Unterschiedenwerden bewirkt, also offenbar nur ein bewegendes Princip [66]. Diejenigen, welche eine Schöp-

65) Averroes in *libr.* XII. *Metaphysic.* comm. 18. cum declaravit, quod causarum quaedam sunt agentes et sunt praecedentes ad esse, et quaedam sunt partes rei, et sunt cum ea.

66) Averroes ibid. Dicamus igitur, quod omnes dicentes agens aliquod esse et generationem esse generaliter, sunt bipartiti et valde contrarii, et habent medios, et quidam eorum sunt dicentes latitationem, et contrarii eorum sunt dicentes crea-

Schöpfung annehmen, sagen, das wirkende Princip schafft das ganze Ding, ohne daß Etwas vorhanden ist, aus Nichts; sein Wirken setzt nicht das Vorhandenseyn einer Materie, in welche es wirket, voraus, sondern es schafft das Ganze. Dieser Behauptung sind die Philosophen des Islams und des christlichen Gesetzes zugethan, unter welchen letztern Johannes (Philonocius) sagte, die Möglichkeit sey allein in der wirkenden Ursache, wie Alpharabius in seinem Buche von den verwandelten Dingen erzählet [67]).

Zwischen diesen beiden liegen zwei andere Behauptungen in der Mitte, deren eine wieder in zwei sich trennt. Alle drei stimmen darin überein, daß die Entstehung eine Umwandlung in der Substanz ist, daß Nichts aus Nichts erzeugt wird, daß also ein Subject der Erzeugung nothwendig ist, und das Erzeugte nur von dem herkommt, was der Form nach homogen ist [68]). Einige, wie Avicenna, nehmen an, daß

creationem: Dicentes enim latitationem dicunt, quod quodlibet est in quolibet, et quod generatio est exitùs rerum ab invicem, et quod agens non est, nisi extrahens et distinguens eas ab invicem, quod autem agens apud istos non est nisi movens, manifestum est.

67) Averroes ibid. Dicentes autem creationem dicunt, quod agens creat totum ens de novo ex nihilo, quod non habet necesse ad hoc, ut sit materia, in quam agat, sed creat totum. Et haec est opinio Loquentium in nostra lege et lege Christianorum, de qua Ioannes Christianus opinabatur, quod possibilitas non est nisi in agente, ut Alpharabius narravit in libro de entibus transmutatis.

68) Averroes ibid. Opiniones autem mediae inter istas duas videntur reduci in duas, quarum una dividitur in duas, et sunt tres. Istae quidem tres con-

daß das Wirkende schlechterdings nicht in der Materie ist, sondern daß alle substanzielle Formen von einer äußeren abstracten Form entstehen, die sie den Geber der Formen und den wirkenden Verstand nennen [69]. Andere sagen, daß das wirkende Princip auf eine doppelte Weise gefunden wird, entweder als von der Materie abgesondert, oder nicht. Das letzte, wie das Feuer, welches Feuer erzeuget, oder der Mensch, welcher einen Menschen erzeuget. Hier gilt das Gesetz: das Aehnliche erzeuget seines Gleichen; jenes aber ist z. B. dasjenige, welches Pflanzen und Thiere erzeuget, die nicht aus dem Aehnlichen entstehen. Dieses ist die Meinung des Themistius und, wie es scheint, des Alpharabius, wiewohl der letztere noch bei den Thieren, die Vater und Mutter haben, zweifelhaft ist [70]. Themistius stellte hierbei den Grundsatz als Aristotelisch auf: Alles, was wirkt, wirkt nur nach der Form dessen, was gewirkt wird. Dieses ist auch selbst bei den Wespen, die aus den Cadavern der Pferde,

conveniunt in hoc, quod ponunt generationem esse transmutationem in substantia, et quod nihil generatur ex nihilo, sive quod necessarium est in generatione subjectum esse, et quod generatum non fit nisi ab eo, quod est sui generis in forma.

69) Averroes ibid. Et istorum quidam dicunt, quod illud agens non est in materia omnino, et vocant ipsum datorem formarum, et Avicenna est de illis. — Unde quidam dicunt, quod omnes formae substantiales fiunt a forma abstracta extrinseca, quae dicitur a quibusdam dator formarum, et dicunt, quod haec est intelligentia agens.

70) Averroes ibid. Quidam dicunt, quod illud agens invenitur duobus modis, aut abstractum a materia, aut non. Illud autem, quod est non abstractum apud eos, est sicut ignis, qui facit ignem, et

Pferde, bei den Bienen, die aus den Leichnamen der Kühe, und bei den Fröschen, die aus faulendem Wasser entstehen, wahr. Denn in allen diesen Materienstoffen liegen schon gewisse Verhältnisse und Proportionen, die zur Hervorbringung einer bestimmten Thierart erforderlich sind, zu Grunde. Und nach diesen Proportionen wirkt das wirkende Princip bei dem Hervorbringen [71]. Die dritte Behauptung, welche Averroes als die dem Aristoteles eigenthümliche für die wahre hält, ob gleich Aristoteles sich in den vorhandenen Büchern nicht darüber erklärt hat, bestehet darin, daß das Wirkende nur Materie und Form, die schon gegeben sind, verbindet, und etwas Zusammengesetztes daraus bildet. In der Materie ist nämlich auch schon die Form enthalten, doch nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach. Das wirkende Princip bewegt und verändert die Materie, bis

et homo generat hominem. Abstractum vero est illud, quod generat animalia et plantas, quae fiunt non a simili. Et haec est sententia Themistii et forte Alpharabii secundum quod apparet ex suis verbis in duabus philosophiis, quamvis dubitet in ponendo hoc agens in animalibus generatis a patre et matre.

71) Averroes ibid. Natura agens non agit nisi secundum quod habet formam illius, quod fit et ideo necesse est, ut conveniens fiat ex convenienti. — Et non decipiat te vilitas animalium talium, et cogita, quod majus mirum est de scientia operantis aliquid de luto, quam de scientia ejus in faciendo aliquid ex auro, et si tu bene consideraveris de animalibus majoribus istis, invenies, quod processus naturae in eis est talis processus. Necesse est enim, ut proportiones et formae ejus sint in natura, secundum quas facit id, quod facit.

bis aus ihr die Form herausgehet, und zur Wirklichkeit kommt. Das Wirkende vereiniget nicht sowohl das Getrennte, es bringt auch nichts in die Materie hinein, was nicht vorher da gewesen, sondern es ziehet heraus, was der Möglichkeit nach in ihr enthalten war; dadurch verbindet es die Möglichkeit und die Wirklichkeit, die Materie und die Form, ohne das Subject, das die Möglichkeit enthielt, zu zernichten, und macht in dem Zusammengesetzten Form und Materie [72]). Dieses beziehet sich sowohl auf die Substanzen, als die Accidenzen. Das Warme bringt nicht Wärme von außen in einen Körper, sondern macht nur, daß die mögliche (gebundene) Wärme eine wirkliche Wärme wird. Die Bewegung wird nicht von dem Beweger äußerlich mitgetheilt, die Seele nicht äußerlich in die Materie hineingelegt, sondern alles dieses ist nur eine Entwickelung der in der Materie verborgenen, in der Möglichkeit verschlossenen Form, daher muß das, was herausziehet, und

72) Averroes ibid. Tertia autem est opinio Aristotelis, et est, quod agens non facit nisi compositum ex materia et forma. Et hoc fit movendo materiam et transmutando eam, donec exeat de ea illud, quod est de potentia in ea ad illam formam in actu. — Sed agens apud Aristotelem non est congregans inter duo in rei veritate, sed extrahens illud, quod est in potentia ad actum, non destruendo subjectum recipiens potentiam, et tunc efficiuntur in composito duo, scilicet materia et forma. — Intentio igitur sermonis Aristotelis, quod conveniens fit a conveniente aut prope convenientem, non est, quod conveniens agit per se et per suam formam, formam sibi convenientis; sed est dicere, quod extrahit formam sibi convenientis ex potentia in actum, et non est agens, quia adducit in illam materiam aliquid extrinsecum.

und was herausgezogen wird, gewissermaßen gleichartig seyn, doch ist eine durchgängige Gleichartigkeit nicht nothwendig. Daher vergleicht Aristoteles die Kräfte, welche in dem Samen der Pflanzen und Thiere sind, mit den künstlerischen Kräften, und nennt sie göttliche Kräfte, weil sie das Vermögen haben, das Leben zu geben, und darin den Intelligenzen ähnlich sind, daß sie zum Endzweck hinführen. Dieses thun die Samen durch ihre innere Wärme, welche nicht selbst beseelt, aber auch nicht Feuer ist, weil dieses nur Wärme und Trockenheit, aber nicht die Form der Seele erzeuget, zerstöret, aber nicht belebet. Aristoteles nennet es daher gleichsam ein Kunstfeuer (ignis artificialis), welches die Kunst zu einer Wirkung abmißt, und die nicht beseelte Lebenswärme, und vergleicht es mit der Kunst und dem Verstande. Diese Wärme ist in den Samen, und entsteht von dem, der den Samen hat, und von der Sonne. Denn die Sonne und die übrigen Sterne sind das Princip des Lebens jedes Lebendigen. Die in der Erde und dem Wasser verbreitete Wärme der Sonne und Sterne erzeuget die Thiere, die aus der Fäulniß, und so auch alles, was nicht aus Samen entsteht, und überhaupt jede Form der Thierarten. Sie haben ein gewisses eigenthümliches Maß dieser Wärme nach der Quantität der Bewegung, der Nähe und Entfernung der Sterne. Dieses Maß kommt aus der göttlichen intellectuellen Kunst, welche einer allgemeinen Kunst, die viele Künste unter sich hat, ähnlich ist. Und so muß man es verstehen, wenn es heißt, die Natur macht ohne Erkenntniß alles vollkommen und zweckmäßig. Die Formen und Proportionen, welche in den Elementen durch die Bewegungen der Sonne und Sterne entstehen, sind die Platonischen Formen. Die wirkende Ursache aber schafft diese Formen nicht; denn sonst würde Etwas aus Nichts entstehen. Daher

wird die Form selbst nicht erzeugt oder zerstöret, außer nur accidentaliter, das ist, durch die Entstehung und die Zerstörung des Zusammengesetzten. Wer dieses fest hält, der hält sich von allen Irrthümern frei [73]. In dieser Theorie, in welcher Averroes seine Gedanken mit denen des Aristoteles verschmolzen hat, stützt er sich auf den Grundsatz, daß aus Nichts Nichts geschiehet; er findet darin das Richtige von allen übrigen entgegengesetzten Meinungen mit Vermeidung des Irrigen derselben. Darum bestreitet er besonders die Schöpfung und die unter den Arabern stark verbreitete Meinung, daß Gott die einzige wirkende Ursache sey, und alles ohne Mittelursachen selbst thue.

Das Urwesen bringt alle Formen zur Wirklichkeit, dieses ist aber keine Schöpfung, weil

73) Averroes ibid. Ergo calores generati ex caloribus stellarum generantes quamlibet speciem specierum animalium, habent mensuras proprias illius caloris ex quantitatibus motuum stellarum et dispositionibus earum ad invicem in propinquitate et remotione. Et ista mensura provenit ab arte divina intellectuali, quae est similis uni formae unius artis principalis, sub qua sunt artes plures. Secundum hoc igitur est intelligendum, quod natura facit aliquid perfecte et ordinate, quamvis non intelligat, quasi esset rememorata ex virtutibus agentibus nobilioribus ea, quae dicuntur intelligentiae. — Aristoteles autem sustentatur super hoc, quod agens non invenit formam creando eam, quoniam si creasset eam, tunc aliquid fieret ex nihilo, et ideo forma apud ipsum non habet generationem neque corruptionem, nisi accidentaliter, sive per generationem et corruptionem compositi, et cum homo conservarit hoc fundamentum, nullus error accidet ei.

weil die Formen schon in der Möglichkeit, vorhanden waren. Die Materie enthält sie in der Möglichkeit; der erste Beweger, Gott, sie alle in der Wirklichkeit, weil er durch seine Bewegung den Grund von der Wirklichkeit aller in sich enthält. Der erste Beweger ordnet den Beweger des Sternenkreises, und dieser die Form des Sternenkreises sammt dem Beweger des Kreises des Saturns. Von dem Beweger des Saturnkreises wird die Seele und der Beweger des Jupiterkreises und einer von den Bewegern des Saturns geordnet; eben so von dem Beweger der Sphäre des Jupiter wird der Beweger des Kreises des Mars, die Seele dieses Kreises, und der dritte Beweger, von diesem aber die übrigen Beweger geordnet, von welchen die Bewegungen dieses Planeten vollendet werden. Doch wir halten uns bei dieser Hypothese nicht länger auf, bei welcher überhaupt Averroes schwankt zwischen der Emanationslehre und der Aristotelischen Bewegungstheorie, nach welcher die Formen durch Bewegung entwickelt werden [74]).

Der Mondsbeweger ist auch zugleich der thätige Verstand (intellectus agens) oder das wirkende Princip, wodurch das mögliche Denken der menschlichen Seelen zur Wirklichkeit übergeht. Da diese Theorie so viel Aufsehen gemacht, und in späteren Zeiten zwei Parteien gebildet hat, deren Streit selbst durch eine päpstliche Bulle niedergeschlagen werden mußte, so erfordert sie, so unbedeutend sie an sich auch ist, noch eine kurze Darstellung. Sie gründet sich überhaupt auf Aristoteles Ansicht von dem Denken, und die Analogie desselben zu dem sinnlichen Vorstellen, und die Annahme eines leidenden und thätigen Verstandes. Indem sie aber diese sehr

 dunkle

74) Averroes *Epitome Metaphysicor.* l. IV. *Destructio destructionis.* p. 23. 26.

dunklen Philosopheme aufklären soll, bringt sie unvermerkt eine dem Aristoteles und dem griechischen Geiste ganz fremde Ansicht hinein. So wie sich das Sinnenobject verhält zu dem Sinne, so verhält sich auch das denkbare Object zu dem Verstande. Beides ist ein receptives Vermögen, sein Wesen bestehet darin, daß es etwas aufnimmt. Bei dem sinnlichen Vorstellen findet sich dreierlei: erstens das Aufnehmende (recipiens), dieses ist das Organ des Sinnes; zweitens das in ihm aufgenommene (receptum), nämlich das Empfindungsvermögen (virtus sensibilis), welches in dem Organe ist; drittens der Beweger, durch welchen wirklich empfunden wird; dieser ist außer der Seele, wie das Licht bei dem Sehen. Diese drei Dinge müssen auch bei dem Denken gefunden werden, nämlich der empfangende oder materiale Verstand (recipiens intellectus); der empfangene Verstand (intellectus receptus), nämlich das Denkbare, welches empfangen gegeben wird; und endlich der bewegende, wirkende Verstand, der abgesondert ist [75]). Der materiale Verstand ist eine Substanz, die nicht in dem Körper verbreitet ist, sondern nur darum der materiale heißt, weil er sich überhaupt, wie die Materie zur Form, oder wie die Möglichkeit zur Wirklich-

keit,

75) Averroes, *de animae beatitudine.* Et manifestum est, quod sensus in tribus consistit. Unum est recipiens, et hoc est membrum sensitivum. Aliud est receptum in eo, videlicet sensibilis virtus fixa in membro sensitivo. Tertium est motor, qui [quo] sentitur in actu, videlicet extra animam, ut lux in visu. Similiter haec tria in intellectu reperiri debent: intellectus recipiens, ut intellectus materialis; intellectus receptus, ut intelligibile, quod est speculativum acquisitum, et intellectus motor et agens ut abstractus.

keit, verhält; er ist nicht erzeugt, noch vergänglich, denn ein Ding in der bloßen Möglichkeit entstehet so wenig, als es untergehet. Dieser materiale Verstand hat das Vermögen, den Verstand in der Wirklichkeit aufzunehmen, wodurch beide eins werden. Es gehet dadurch keine Veränderung vor, wie bei dem Empfinden, denn dieses ist ein Leiden mit einem Veränderwerden, aber das Denken ist ein Leiden ohne Veränderwerden, da dasjenige, was es aufnimmt, die Wahrnehmung des Denkbaren, nicht von dem Aufnehmenden wesentlich verschieden ist [76].

Was ist aber nun der thätige (agens) Verstand? Die materialen Formen bewegen den materialen Verstand, und machen ihn zum wirklich denkenden. Diese Fähigkeit aber haben diese Formen nicht, in so fern sie in der Materie, sondern in so fern sie Formen sind; denn ein materiales Ding kann unmöglich auf ein immateriales, als der materiale Verstand ist, wirken, außer nur in so fern sie Formen sind. Die materialen Formen bewegen also, wenn sie empfunden worden, den materialen Verstand, nachdem sie das Seyn derjenigen Formen erhalten haben, welche nothwendig nicht in der Materie sind. Diese Form ist nun dasjenige, was die materialen Formen bestimmt, daß sie ein Denken zuwege bringen. Alles, was nun macht, daß Etwas eine Thätigkeit des Denkens bewirkt, ist nun selbst nothwendig ein Verstand.

Es

76) Averroes ibid. Nec existimes, ut propter hoc permutetur in seipso, ita ut efficiatur aliud in se, et ut recipiat per modum sensus, hoc est, ut permutetur; imo specialiter in hoc contrarius est ipsi sensus esse, quia sensus est passio cum permutatione. Sed quod recipit intellectus ab intelligibili est solum receptio apprehensionis, quae quidem apprehensio est idem, quod ipse.

Es gibt also einen thätigen Verstand, welcher bewirkt, daß die materialen Formen sowohl, als die abstracten Formen gedacht werden, und daß er, das Denken Bewirkende, selbst gedacht wird, so wie die Sonne dem Gesicht das Licht gibt, und dadurch bewirkt, daß die möglichen Farben wirklich gesehene Farben werden, und auch die Sonne, als das das Sehen Bewirkende, selbst gesehen wird [77]. So leitet er das wirkliche Denken von einer

77) Averroes ibid. Et remansit nobis declarare, quomodo formae materiales movent intellectum materialem, et reducunt eum in actum, sicut sensatum sensum. Hanc autem praeparationem non habent formae, in quantum sunt in materia, sed in quantum formae; nam impossibile est, rem materialem operari in immaterialem, nisi in quantum est forma solum. Formae igitur materiales sensatae movent intellectum materialem, cum acquirunt esse formarum, quae de necessitate non sunt in materia. Haec autem est forma illa, quae inducit formas materiales efficere intellectionem. Et scis, quod omne, quod inducit aliquid facere rem intellectus, est intellectus necessario, et ideo dicitur, quod formae materiales sunt intelligibiles in potentia, et oportet, quod habeant unum agens, quod extrahat eas de potentia ad actum; sicut habet quodlibet, quod est in potentia. Et sicut res, quae apprehenditur a sensu visus, apparet per illud, quod videtur, quod est sua causa, ut est lux, per hanc eandem rationem est proportio intellectus abstracti cum materiali similis proportioni primi apparentis, videlicet lucis cum sensu visus. — Verbi gratia, scis, quod comparatio intellectus agentis ad hominem est sicut comparatio solis ad sensum visus, et ut sol dat visui lucem, et postea per hanc lucem, quam recipit videns a sole, efficitur videns ipsum solem in actu, qui fuit causa faciens ipsum videre rem in actu, et quod omnes colores, qui erant appa-

einer immateriellen Substanz, einer Intelligenz her, die er an andern Orten bestimmt den Beweger des Mondes nennt, an andern Orten aber anders bestimmt; doch er deutet selbst an, daß er von diesem, so wie überhaupt von der Ordnung der Beweger der Himmelskörper, nur problematisch rede [78]). Doch wie er sich aber auch darüber erkläret haben mag, so ist so viel einleuchtend, daß er für das Denken aller Menschen nur ein einziges Princip außer dem Denkvermögen annimmt; wiewohl, wenn dieses Princip auf jeden einzelnen leidenden Verstand gewirkt hat durch die Formen, eine Vereinigung der einzelnen Verstandeswesen mit dem thätigen Princip erfolgt, weil alsdann jedes sich als eine abgesonderte denkende Substanz, und zugleich das Princip des Denkens erkennet. In dieser Vereinigung bestehet die Glückseligkeit der denkenden Wesen.

Uebrigens hat Averroes in einzelnen Punkten das Aristotelische System näher bestimmt, zum Theil auch erweitert.

apparentes in actu, similiter intellectus agens facit, quia tribuit homini esse impressum in virtute rationali, quod habet comparationem cum anima rationali, quam habet lux cum visu, et cum illa eadem re intelligit anima rationalis id, quod fecit eam intelligere, et reducuntur per hoc ea, quae erant potentia intelligibilia, ad actu intellecta, et reducitur, ut sit ipsa idem cum intellectu agente, et efficitur intellectus, quod non erat prius, et reducit se ad intelligibile, hoc est, ut intelligat se, quod non erat prius. Igitur reducuntur omnia haec, quae tria sunt, in unum, quando sunt in actu, et res, quae erat attributa materiae, reducitur ad esse divinum.

78) Averroes *Epitome Metaphysicor.* Tractat. IV. Intellectus agens ordinatur ex ultimo horum in ordine, et ponamus ipsum esse motorem orbis Lunae. *de Anima*, l. III.

weitert. Die ontologischen Begriffe erhielten durch ihn mehr Bestimmtheit, die Terminologie mehr Festigkeit. Die Unsterblichkeit legte er auch der Seele, als einer Substanz, welcher die Möglichkeit des Denkens zukommt, wiewohl aus einem unstatthaften ontologischen Grunde, bei. Die Vorsehung, doch mit Ausnahme der speciellen, setzt er durch manche treffliche Bemerkungen über die Weisheit in dem Weltganzen und die Gesetzmäßigkeit in dem Naturgange in das Licht. Auch über die Erkenntniß Gottes, und ihren wesentlichen Unterschied von der menschlichen, kommen sehr gute Bemerkungen vor 79).

Es gab unter den Arabern auch verschiedene philosophische Schulen, welche einestheils beweisen, daß daß das philosophische Denken unter ihnen wirklich in Gang gekommen war, anderntheils aber auch, wie unvollständig und lückenhaft noch unsere Kenntniß des Philosophirens bei den Arabern ist. Die meisten dieser Schulen entstanden durch das Verhältniß der Vernunft und der Philosophie zu dem Mohammedismus als offenbarter Religion, oder durch das Verhältniß des Rationalismus zu dem Supernaturalismus. Einige Denker gingen bei ihren Forschungen, welche die Religion zum Gegenstande hatten, von gewissen philosophischen Principien aus, und suchten nach diesen die Religionswahrheiten in Zusammenhang zu bringen; andere aber legten dabei gewisse Sätze der Religion als unbestreitbar gewiß zum Grunde, und baueten darauf das System der Philosophie und Religion. So nahmen Einige das Aristotelisch-Alexandrinische System, und mit demselben die Ewigkeit der Welt an, und suchten damit die positive Religion, die

79) Averroes *Epitome Metaphysicor.* Tract. IV. *Destructio destructionis.* Disp. X. XI. p. 46. 48.

die dem Buchstaben nach dieser Ewigkeit widersprach, zu vereinbaren; Andere dagegen nahmen nach dem Buchstaben einen Weltanfang an, und suchten dieses Dogma philosophisch zu begründen. Jene hießen schlechthin Philosophen, diese aber die Redenden (Medabberim, Loquentes), oder die raisonnirenden Religionsphilosophen, welche sich den sogenannten Philosophen entgegen setzten [80]). Diese Medabberim nahmen an, die Welt sey entstanden, und nicht ewig, sie müsse daher einen Urheber und Schöpfer haben, dem Einheit und Unkörperlichkeit zukomme; aber in den Beweisen und Principien dieser Sätze waren sie uneinig, und bildeten mehrere Nebenparteien.

Die Hauptsätze, worauf die Medabberim ihre Demonstration gründeten, sind nach dem Maimonides folgende:

1) Alle Körper, welche das Weltganze ausmachen, bestehen aus sehr kleinen Bestandtheilen, welche ihrer Kleinheit wegen keine weitere Theilung zulassen, und keine Quantität haben, oder aus Atomen. Durch die Verbindung mehrerer derselben

80) Averroes in XII. libr. *Metaphysicor.* comment. 18. (Man sehe oben Note 67.) Moses Maimonides More Nevochim. L. 1. c. 71. p. 133. 135. Summa rei est, quod omnes Loquentes, tam primi ex Graecis, qui Christiani facti sunt, quam Ismaelitae, in principiis suis exstruendis non sequuti sint vel attenderint ad ipsam rei, unde ea desumpserunt, naturam, sed tantum viderint, quomodo res deberet esse comparata, ad sententiam ipsorum confirmandam, vel saltem non destruendam: et postea, cum hoc perceperunt, audacter rem ita se habere asseruerint, probationibus super hac re adductis, principiisque suis eisdem superstructis.

selben entstehen Körper, denen eine Größe zukommt. Alles Entstehen ist Zusammensetzung, und alle Zerstörung ist Trennung dieser Atomen. — Wenn sie in dieser Atomenlehre bis hieher mit dem Epikur übereinstimmen, so entfernen sie sich von demselben darin, daß sie behaupten, die Atomen seyen nicht ewig, sondern werden von Gott immerzu von neuem erschaffen, und nach Belieben auch zernichtet.

2) Es gibt einen leeren Raum, weil sonst die Körper sich nicht bewegen könnten.

3) Die Zeit bestehet aus vielen Augenblicken, welche ihrer geringen Dauer wegen nicht weiter getheilt werden können. Bewegung ist der Uebergang der Atomen einer Substanz von dem einen Theil bis zu dem nächstfolgenden. Es gibt keine langsamere oder geschwindere Bewegung, denn diese relative Geschwindigkeit ist nur Sinnenschein, der dadurch entsteht, daß eine Bewegung mehr Ruhepunkte hat, als die andere.

4) Die Accidenzen existiren, und sie sind den Substanzen hinzugefügt. Kein Körper kann ohne Accidenz seyn. Von entgegengesetzten Accidenzen kommt nothwendig Eines jedem Körper zu. Wenn einer Substanz nicht Leben zukommt, so muß ihr Tod zukommen.

5) Die Existenz einer einzelnen Substanz oder eines Atoms wird in ihren Accidenzen erhalten, so daß sie nicht ohne dieselben seyn kann. Die Accidenzen, die einem Körper zukommen, sind ihm nicht eigenthümlich als einem Ganzen, sondern sie gehören jedem Atom an, aus welchem der Körper besteht.

6) Kein Accidenz dauert länger als einen Augenblick. So bald als Gott eine Substanz schafft, so schafft er zugleich mit derselben auch ein Accidenz. Allein kein Accidenz dauert zwei Augenblicke hindurch; so wie es erschaffen worden, so höret es auch wieder auf. An die Stelle des verschwindenden Accidenz schafft daher Gott unaufhörlich ein neues Accidenz von derselben Art, so lange als diese Substanz fortdauern soll. Sobald als er dieses unterläßt, höret das Accidenz und mit ihm die Substanz auf. Wenn z. B. ein Mensch ein rothes Kleid färbt, so verband Gott in demselben Augenblicke, als er diese Färbung vornimmt, dieses Accidenz mit dieser Substanz, und schafft es so viele Augenblicke hindurch, als sie dauert. Wenn der Mensch die Schreibfeder bewegt, so schafft Gott nach der Secte Asteria vier Accidenzen, den Vorsatz zur Bewegung, die Fähigkeit zu bewegen, die Bewegung der Hand, und die Bewegung der Feder. Von diesen vier Accidenzen stehet keines in dem Causalverhältniß zu einem andern, daß es aus demselben folge, sondern Gott ist die einzige Ursache in der Welt. Doch glauben einige von der Secte der Muatzali, daß einige Accidenzen fortdauern, andere nicht, ohne zu bestimmen, welche.

7) Die Privationen, z. B. Ruhe, Tod, Unwissenheit, sind ebenfalls Realitäten, die den Substanzen hinzugefügt worden, also Accidenzen, welche von Gott immer ohne Unterlaß erschaffen werden. Einige aus der Secte der Muatzali sagen, einige von den Privationen seyen keine Realitäten, Ermattung sey Beraubung der Kraft, Unwissenheit Beraubung der Weisheit; dieses sey aber nicht der

Fall

Fall bei der Finsterniß und der Ruhe, die wirkliche Realitäten seyen.

8) Es gibt nichts Reales außer Substanzen und Accidenzen. Die natürlichen Formen sind nichts anders als Accidenzen.

9) Kein Accidenz kann das Subject eines andern Accidenz seyn, so daß dieses von jenem und mittelbarer Weise von einer Substanz ausgesagt werde. Denn jedes Accidenz kann in jeder Substanz existiren, keine Substanz hat ein ihr eigenthümlich zukommendes Accidenz, und jedes Accidenz dauert nicht zwei Augenblicke.

10) Alles, was man sich einbildet, ist auch möglich für den Verstand. Die Himmelssphäre könne in den Erdkreis verwandelt werden, und umgekehrt; der Mensch könne so groß seyn, wie ein Berg, vielköpfig seyn, durch die Luft fliegen, ein Elephant könne wie ein Floh, und ein Floh wie ein Elephant seyn. Es sey zwar gewöhnlich, daß die Erde sich gegen den Mittelpunkt bewege, das Feuer in die Höhe, daß das Feuer erwärme, und das Wasser kalt mache; allein das Gegentheil sey zwar nicht gewöhnlich, aber auch nicht unmöglich, weil sich das Gewöhnliche ändern könne. Unmöglich sey nur, was sich widerspreche. — Dieses war eine nothwendige Folge, da sie keine unveränderliche Natur, keine Naturgesetze annahmen.

11) Es gibt nichts Unendliches, weder in dem Zugleichseyn, noch in der Folge, denn jede Linie, jede Zeit ist eine endliche Größe; auch nicht eine unendliche Reihe von Ursachen.

12) Die

12) Die Sinne stellen uns nicht durchgängig die Wahrheit dar. Denn theils ist den Sinnen vieles verborgen wegen der Kleinheit, wie Atomen, oder wegen der Entfernung, z. B. die Bewegung des Himmels; theils irren auch die Sinne in der Wahrnehmung der Objecte, da das Große wegen der Entfernung klein, ein kleines Ding in dem Wasser groß, das Krumme gerade u. s. w. scheint. Diesen Satz brauchen sie, um mehrere Instanzen, die mit einigen ihrer Behauptungen streiten, z. B. daß es einen leeren Raum gebe, zu entfernen [81]).

Hieraus beweisen sie auf verschiedene Weise, daß die Welt von Gott erschaffen worden. Denn da die Welt aus Substanzen und Accidenzen besteht, alle Accidenzen aber jeden Augenblick von neuem geschaffen werden, so folgt, daß auch die Substanzen erschaffen sind. Da ferner der Welt eine mögliche Existenz zukommt, — hätte sie eine nothwendige Existenz, so wäre sie Gott selbst — und dasjenige, was möglich ist, sowohl existiren, als nicht existiren kann, und ihm eben so wohl die Existenz, als die Beraubung derselben, zukommt, so muß es ein Wesen geben, welches die Existenz der Welt der Beraubung derselben vorgezogen hat [82]). Nicht weniger leiten sie aus

81) Moses Maimonides *More Nevochim*, P. 1. c. 73.

82) Moses Maimonides ibid. c. 74. Via sexta est, praeponderatio existentiae super privationem. Apud quosvis homines in confesso est, mundum esse existentiae possibilis. Nam si existentiam haberet necessariam, esset Deus ipsemet. Possibile autem est id, quod possibile est ut existat, et possibile est ut non existat, cuique

aus jenen Prämissen mehrere Beweise für die Einheit Gottes ab, z. B. Gäbe es zwei Götter, so würde folgen, daß es Substanzen gebe, welche entweder keines von zwei entgegengesetzten Accidenzen, oder beide zugleich haben; das Eine sey aber so unmöglich, als das Andere. Wollte z. B. der eine Gott, daß eine Substanz warm, der andere, daß sie kalt werde, so würde sie entweder weder warm noch kalt, oder warm und kalt zugleich seyn. Da der eine Fall aber so unmöglich sey, als der andere, so folge, daß nur Ein Gott vorhanden sey [83]). Wir sehen aus diesem, daß die philosophischen Köpfe bei den Arabern nicht weniger, als bei den Christen, bemüht waren, die Hauptsätze der herrschenden Religion philosophisch zu beweisen, und daß vorzüglich durch dieses Streben, so wie durch die verschiedenen Parteien, welche dazu andere Wege wählten, die Metaphysik ausgebildet worden sey.

Der Mann, von dem wir, außer den Arabern selbst, die bestimmtesten Nachrichten von diesen, zum Behufe der Religion angestellten Speculationen erhalten haben, Moses Maimonides, war selbst ein philosophisch gebildeter Jude, von sehr hellem Verstande und treffender Beurtheilungskraft. Rabbi Moses Ben Maimon, der von den Juden vorzugsweise Moses, oder der ägyptische Moses genannt wurde, war zu Cordova in Spanien 1131 geboren, und von seinem Vater in dem jüdischen Religionsglauben unterrichtet; nach-

cuique non magis convenit existentia quam privatio. Quocirca id, quod existit existentia possibili, ita ut aeque possibilis sit existentia atque privatio illius; illud, inquam, probat nobis, esse praeponderatorem, qui praeponderarit existentiam privationi illius.

83) Moses Maimonides ibid. c. 75.

nachher wurde er von Thophail und Averroes in der Heilkunde und Philosophie unterwiesen. Außerdem studirte er die Werke der Philosophen, besonders des Aristoteles. Dadurch wurde er aber seinen bigotten Glaubensgenossen verdächtig und verhaßt, und der Verfolgungen wegen genöthiget, sich nach Cairo zu begeben. Ob er gleich bei dem Sultan von Aegypten Leibarzt wurde, und von ihm die Erlaubniß erhielt, ein Lehrinstitut zu Alexandrien zu errichten, so war er doch auch hier nicht vor den Verfolgungen sicher, sondern mußte unstät von einem Orte zum andern wandern. Er starb 1205. Die Schriften dieses Rabbi, vorzüglich sein More Nevochim oder Doctor perplexorum, geben einen vortheilhaftern Begriff von der wissenschaftlichen Bildung und Ueberlegenheit seines Geistes, als von der wissenschaftlichen Cultur der Juden, welche zwar früherhin die Lehrer der Araber gewesen waren, jetzt aber meistentheils in die Schulen der Araber gingen, und dadurch die Mittelspersonen wurden, welche die wissenschaftlichen Bemühungen der Araber den Abendländern bekannt machten. Sein More Nevochim ist eine Art von Religionsphilosophie zur Aufklärung der jüdischen Religionssätze, zur Berichtigung der groben sinnlichen Begriffe von Gott, die sich unter den Juden nach dem Buchstaben des alten Testaments verbreitet hatten, und zur Widerlegung der irreligiösen Vorstellungen; es ist mit einem Worte ein Versuch, das Positive der Religion durch Philosophie zu begründen und zu läutern, welcher, obgleich Maimonides im Ganzen sich zu der Aristotelisch-Alexandrinischen Philosophie bekennet, wie er sie bei den Arabern gehört hatte, dennoch von seiner gesunden Vernunft, von seinem philosophischen Geiste, und von seinen mathematischen Einsichten einen rühmlichen Beweis ableget, und von ihm unter günstigeren Umständen, bei weniger Intoleranz der Oberen, weit mehr erwarten

warten ließ. Ungeachtet er den Menschen für den Mikrokosmus hält, ein fünftes Element annimmt, worin das Wesen der obersten Himmelssphäre besteht, durch welche die ganze Welt bewegt wird, und alles seine eigenthümlichen Kräfte, als das Vermögen der Mischung und Zusammensetzung, die vegetative Kraft, das Empfindungsvermögen, die Denkkraft erhält; ob er gleich behauptet, daß die oberste Sphäre das ist, was in dem menschlichen Körper das Herz, daß die Sterne unbeweglich an ihrer Sphäre angeheftet sind, und nur vermittelst derselben bewegt werden; so spricht er doch über viele Dinge, die von den Anhängern dieser Philosophie für ausgemacht gehalten wurden, z. B. von den Intelligenzen der Sphären, von dem abstracten thätigen Verstande, problematisch, verwirft die Chimären der Cabbala, und erklärt sich für die gesunde Maxime: die Natur der Dinge richtet sich nicht nach den Meinungen der Menschen, sondern die Meinungen müssen sich nach der Natur der Dinge richten 84). Es enthält viele treffliche Gedanken und Maximen für das Philosophiren, eine Menge von Materialien für die Philosophie überhaupt, und besonders für die philosophische Religionslehre, außerdem viele brauchbare Nachrichten und Aufklärungen über die Beschaffenheit der Philosophie bei den Arabern, und die verschiedenen Modificationen, die sie unter denselben erhielt. Man kann sich daher vorstellen, wie angenehm und willkommen dieser Werk zu den Zeiten der Scholastiker war. Albert der Große und Thomas von Aquino führen es häufig an.

84) *More Nevochim.* P. 1. c. 71. 72.

Verbes-

Verbesserungen und Druckfehler.

S. 16 Anmerk. 3) Z. 5 Arten derselben lies: desselben
— 30 Z. 10 Halas l. Hales
— 34 Z. 1 Halas l. Hales
— 38 Z. 1 Scotus, Erigena l. Scotus Erigena
— 40 Z. 18 Nebengewicht l. Uebergewicht
— 51 Z. 11 Adalberous l. Adalberons
— 57 Anm. 8) Z. 9 Leon l. Laon
— 62 Anm. 15) Z. 5 Clairvau l. Clairveaux
— 63 Z. 4 des formalen Denkens der Dialektik l. des formalen Denkens und der dürren Dialektik
— 66 Anm. 16) Z. 3 Pitleus l. Pitseus
— 72 Anm. 20) Z. 5 v. u. submittent l. submittant
— 107 Z. 22 Beaugendon l. Beaugendre
— 145 Z. 3 v. u. als l. sondern
— 146 Z. 5 v. u. denn er zeigt an, was sie soll, weil es ihr gegeben ist, anzuzeigen, — und sie würde nicht beides aussagen, wenn es ihr nicht gegeben wäre. l. denn er zeigt an, was er soll, weil es ihm gegeben ist, anzuzeigen, — und er würde nicht beides aussagen, wenn es ihm nicht gegeben wäre.
— 165 Anm. 15) Z. 3 αειται l. κειται
Z. 5 ὑφεςωτα παραιτησομαι l. ὑφεςωτα, παραιτησομαι
— 214 Anm. 59) Z. 5. v. u. sine ratio l. sine ratione
— 216 Anm. 61) Z. 19 percipit. Omnia l. percipit, omnia
— 229 Anm. 74) Z. 3 in corporea l. in incorporea
— 233 Anm. 76) Z. 12 positam l positas
Z. 3 v. u. intilligentiore l. intelligentiore
— 258 Anm. 96) Z. 3 v. u. ab aeterno et l. ab aeterno nec
— 265 Anm. 106) letzte Zeile. Häccitäten l. Häcceitäten
— 269 Z. 13 den man am höchsten liebt und geliebt wird l. den man am höchsten liebt,
— 287 letzte Zeile. Entrückung l. Entzückung
— 291 letzte Zeile. Bewegung ist ein Accidenz, welches auf eine Veränderung des Subjects abzielt l. Bewegung ist ein Accidenz, welches nach irgend einer Veränderung des Subjects bemerkt wird.

S. 293

S. 293 Anm. 146) Z. 3. causam l. causae
— 296 Z. 10 v. u. nähme l. nehme
— 315 Anm. 152) Z. 5 magitum l. mugitum
— 316 Z. 1 wenn l. wenn nicht
— 318 Anm. 156) Z. 9 locatum l. locutum
— 330 Anm. 168) letzte Zeile ipsum l. ipsam
— 331 Z. 2 Denk-Menschen l. Denk-Maschinen
— 337 Z. 7 oder l. aber
— 339 Z. 13 Montagne l. Mortagne
— 344 Anm. 186) Z. 15 Parvipensanen l. Parripontaner
— 366 Z. 19 Barytus l. Berytus
— 374 Z. 6 und 8 Alkandi l. Alkendi
— 375 letzte Z. Bachara l. Bochara
— 377 Z. 7 Bachara l. Bochara
— 384 Z. 9 v. u. Thopheil l. Thophail
— 400 Anm. 39) Z. 4 involationes l. involutiones
— 412 Z. 4 Avenpaca l. Avempace
— 426 Anm. 64) Z. 2 Zunarae l. Zimarae
— 429 Z. 8 ((Philonocius) l. (Philoponus)



